ANHELO DE JUSTICIA

teoría crítica y religión

MAX HORKHEIMER

Edición de
Juan José Sánchez

EDITORIAL TROTTA

Anhelo de justicia
Teoría crítica y religión

Max Horkheimer

Edición de Juan José Sánchez

E D I T O R I A L T R O T T A

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Inter Nationes, Bonn

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2000
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Para: Die Frage der Philosophie; Der Pragmatismus der Religionen; Die Negativen; Kritische Theorie; Hegels Trick; Vergebliche Trauer; Sein und Sein; Was ist Religion?; Jesus; Die Wahrheit der Religion; Aufklärung und Religion; Der Trug des Glücks; Oben und unten; Falsche Rückkehr zur Religion; Wider die Logik..; Das Ende des Christentums; Falsche Wichtigkeit; Staat Israel; Über Erziehung; Schopenhauer als Optimist; Eine Schwäche der Theologie; Ausgeträumt; Liquidationen; Die Kirche ist die Maßnahme; Religion und Gesellschaft; Zur Kritischen Theorie; Kants Irrtum y Differenz von Kritischer Theorie und Glaubensidee, incluidos en *Gesammelte Schriften*, Band 6. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*
© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1991

Para Die Aktualität Schopenhauers; Kants Philosophie und die Aufklärung; Theismus - Atheismus; Letzte Spur von Theologie - Paul Tillichs Vermächtnis; Erinnerung an Paul Tillich; Religion und Philosophie; Psalm 91; Über den Zweifel; Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft; Himmel, Ewigkeit und Schönheit. Interview zum Tode Theodor W. Adornos; Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen; Verwaltete Welt; Die verwaltete Welt zur Liberalisierung der Religion; Was wir «Sinn» nennen, wird verschwinden; Zur Zukunft der Kritischen Theorie; Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion y Pessimismus heute, incluidos en *Gesammelte Schriften*, Band 7. *Vorträge und Aufzeichnugen 1949-1973*
© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1985

Para: Nachwort zu *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte* y Kritische Theorie gestern und heute, incluidos en *Gesammelte Schriften*, Band 8. *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973* © S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1985

© Juan José Sánchez, 2000

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-400-5
Depósito Legal: P-271/2000

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

«¿Qué es religión?:

El inextinguible impulso, mantenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia».

(p. 226)

«La expresión de un anhelo, del anhelo de que la injusticia que distingue a este mundo no sea lo último..., que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente».

(p. 169)

* * *

«El retorno de la religión no significa que esta sociedad vuelve a creer en el cielo, sino más bien que le falta fe para una mejor organización de la tierra, en definitiva, que no quiere otra cosa más que a sí misma».

(p. 232)

* * *

«La fe en el final de la escisión brota del interés de los sujetos torturados que no pueden concebir que la redención del mal infinito sea... inconcebible».

(p. 237)

* * *

«La dialéctica no es para nosotros un juego de cuyo final estuviéramos seguros. La dialéctica es algo serio. Si la contradicción no es reconciliada, sabemos que todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil».

(pp. 224-225)

* * *

«El bien es bueno no en cuanto triunfa, sino en cuanto resiste al triunfo».

(p. 235)

* * *

«Sea lo que fuere lo que un hombre sueñe como final del sufrimiento, muerte y resurrección... no es más que un instante de la mala infinitud. La buena infinitud es... un discutible consuelo».

(p. 237)

CONTENIDO

Introducción: Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer: *Juan José Sánchez* 11
Nota sobre los escritos recogidos en este volumen 47

ESCRITOS FILOSÓFICOS

Actualidad de Schopenhauer 51
Epílogo 59
La filosofía de Kant y la Ilustración 69
Teísmo - ateísmo 75
Última huella de teología. En memoria de Paul Tillich 89
Religión y filosofía 97
Salmo 91 105
Sobre la duda 111
Teoría crítica, ayer y hoy 119
Pesimismo hoy 123
Observaciones sobre la liberalización de la religión 131
El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión 137

CONVERSACIONES Y ENTREVISTAS

Recordando a Paul Tillich 147
La función de la teología en la sociedad 153
Cielo, eternidad y belleza 161
El anhelo de lo totalmente Otro 165
Mundo administrado 185
Lo que llamamos «sentido» desaparecerá 189

El mundo administrado no conoce el amor 203
Sobre el futuro de la teoría crítica 209
Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno 215

AFORISMOS

La pregunta de la filosofía 223
Pragmatismo de las religiones 223
Anotación sobre la dialéctica 224
Los negativos 225
Teoría crítica 225
Amor inútil 226
Duelo inútil 226
Ser y ser 226
¿Qué es religión? 226
Jesús 227
La verdad de la religión 227
Ilustración y religión 229
El engaño de la felicidad 230
Arriba y abajo 230
Falso retorno a la religión 231
Contra la lógica, la dialéctica y la común 232
El final del cristianismo 233
Falsa importancia 234
Estado de Israel 235
Sobre la educación 235
Schopenhauer como optimista 236
Una debilidad de la teología 238
Sueño liquidado 238
Liquidaciones 239
La Iglesia es la medida 239
Religión y sociedad 240
Sobre la teoría crítica 240
El error de Kant 241
Diferencia entre teoría crítica e idea de fe 242
A favor del inconformismo 242

Introducción

RELIGIÓN COMO RESISTENCIA Y SOLIDARIDAD EN EL PENSAMIENTO TARDÍO DE MAX HORKHEIMER

Juan José Sánchez

¿Bajo el signo del retorno y la resignación o bajo el signo de la lucidez?

Este libro, que recoge, traducidos, los principales textos del último Horkheimer sobre la religión, no debe ser ubicado en la onda del actual «retorno de la religión», celebrado por unos y denostado por otros. Este retorno es, a mi modo de ver y desde la perspectiva del pensamiento de Horkheimer, suficientemente ambiguo como para no poder definir desde él el sentido genuino de su sorprendente reivindicación de la religión en estos últimos escritos.

Esa sorprendente valoración de la religión fue ya en su momento (mal)interpretada en este sentido, y hay que evitar que se repita. Para unos, los críticos, se trataba claramente de un síntoma de resignación, de cansancio, incluso de capitulación de la primera teoría crítica, no suficientemente crítica y dialéctica; en la otra orilla, fue en cambio saludada por teólogos y pensadores conservadores como reconocimiento, tardío pero valioso, por parte del pensamiento crítico de la verdad de la religión y, consiguientemente, de la razón de su discurso. Unos y otros hicieron de este modo una lectura sesgada que confirmaba sus propias posturas, pasando por alto, ignorando o neutralizando con ello el potencial crítico contenido en aquella sorprendente valoración. Lo original de estos textos no es, efectivamente, que señalen un retorno de la religión en el pensamiento materialista de Horkheimer, tras el cansancio de una etapa crítica y revolucionaria; lo original está en que recogen y expresan una voz crítica sobre la presente —y previsible— evolución de la sociedad y

del pensamiento que tiende a liquidar lo que siempre, no solo en esta etapa tardía, había constituido para Horkheimer el momento de verdad de la religión en cuanto negación del mundo presente y anhelo de justicia plena. Una voz crítica, además, no en un momento de cansancio y de retorno, sino en uno de los puntos álgidos del espíritu crítico ilustrado, utópico y revolucionario de finales de los años sesenta y primeros de los setenta. Reivindicar la religión en aquel momento fue, desde luego, todo menos un acto de resignación; fue más bien, como el propio Horkheimer se encarga de subrayar en estos textos (cf. pp. 119 ss., 177 ss., 194, 218)[1], un ejercicio consciente y efectivo de teoría *crítica*, un acto de fidelidad a sí misma, a su genuina intención emancipativa y solidaria con aquellos para quienes la dialéctica, como apunta lúcida y críticamente en uno de los aforismos aquí recogidos (pp. 224 s.), no es un mero ejercicio mental y menos un juego, sino un destino fatal de sufrimiento y desesperanza: las víctimas de la historia.

También hoy, la lectura dominante que se sigue haciendo de estos textos, y consiguientemente de la sorprendente valoración de la religión por parte del último Horkheimer, sitúa a ésta claramente bajo el signo del retorno y la resignación. El representante principal de la denominada segunda generación de la teoría crítica, J. Habermas, reconoce que nunca supo qué hacer con esa valoración. En ella vio siempre, y sigue viendo, una mera consecuencia de un pensamiento que a raíz de la crítica radical, total, «derrotista» y «deflacionaria» a la ilustración, a la modernidad y a la razón que la subyace, acometida, junto con Adorno, en la obra de 1944 *Dialéctica de la Ilustración*[2], y en su variante personal *Crítica de la razón instrumental*[3] de 1946, cayó en una desconfianza insuperable en los potenciales emancipadores de la modernidad. Más aun, cayó en un «escepticismo radical» ante la razón moderna que le condujo a una situación sin salida histórica, aporética de no recurrir a una salida más allá de la historia. Lo cual explicaría su caída en brazos de la metafísica y la teología, su desconcertante reivindicación de la religión: esa «figura del espíritu que mientras tanto ha quedado superada»[4].

1. La referencia a los textos aquí recogidos se hará simplemente con la indicación de página.
2. Edición y traducción de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, ³1998.
3. Sur, Buenos Aires, 1973. Nueva edición y traducción a cargo de J. Muñoz, Trotta, Madrid, en prensa.
4. Cf. su trabajo «Sobre la frase de Horkheimer: "Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios"», en J. Habermas, *Textos y contextos*, Ariel, Barce-

¿Está, pues, esta reivindicación inevitablemente bajo el signo del retorno y la resignación? Pienso que esta lectura dominante, aunque pone el dedo en una innegable debilidad de la teoría crítica a partir de aquellas obras de «crisis», hace una interpretación sesgada tanto de dichas obras como de los textos tardíos de Hokheimer, y por tanto de su valoración de la religión. Una interpretación que está claramente condicionada por sus propios presupuestos, su idea de religión y de racionalidad[5], que difícilmente permiten reconocer y valorar el sentido genuino, crítico, de la original postura de Horkheimer. A la vista de las actuales tendencias de la realidad económica, política, social y cultural, exigidas e impulsadas por la *lógica de la globalización* (¿lógica del dominio y de la autoconservación denunciada en la *Dialéctica*?), también hoy, como entonces aunque con signo diverso, esta postura «políticamente incorrecta» de Horkheimer sobre la religión es, bien leída, más expresión de lucidez que de resignación.

lona, 1996, pp. 133-147. Se trata de la explicitación más amplia y argumentada de la postura de Habermas frente a la reivindicación de la religión por parte de Horkheimer. A ella nos remitiremos repetidamente en esta presentación por ser la expresión más representativa de la lectura dominante que hoy se hace de la postura de Horkheimer. Esa lectura la anticipó ya en el trabajo «Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M., 1986, pp. 163 ss. (recogido ahora también en *Textos y contextos*, cit., pp. 115-131). La base de esta lectura está, como digo, en su interpretación crítica de las obras de ruptura *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*, tanto en *El discurso filosófico de la Modernidad* (Taurus, Madrid, 1991, pp. 135-162), como en *Teoría de la acción comunicativa* (Taurus, Madrid, ²1999, I, pp. 480 ss. y II, pp. 527 ss.). En la misma línea se pronuncian los representantes de su círculo de pensamiento, H. Dubiel (*Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt a. M., 1978) y, sobre todo, A. Wellmer (*Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Crítica, Barcelona, 1993, apartado II).

5. Como ha puesto de manifiesto J. A. Zamora en sus excelentes y densos trabajos, su tesis doctoral (*Krise-Kritik-Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster-Hamburg 1995) y sus posteriores artículos: «"Transcendencia desde dentro" - "idea de reconciliación": Habermas y Adorno frente a la teología»: *Taula* 23-24 (1995), pp. 25-66 y «Habermas y la religión persistente»: *Scripta Fulgentina* 18 (1999), pp. 271-298. Una crítica en este mismo sentido a la postura de Habermas sobre la religión la encontramos ya en J. B. Metz, especialmente en sus trabajos recogidos y traducidos en el libro *Para una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999. Entre nosotros, se hace la misma crítica en J. M. Mardones en *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998; y, de forma más condensada, en *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander, 1999; igualmente en los trabajos de R. Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991; *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona 1997 y «La herencia pendiente de la razón anamnética»»: *Isegoría* 10 (1994), pp. 117-133.

Lógica de la historia: fin de la religión. Del fundamentalismo de la modernidad a la sociedad administrada

En ningún texto, ni siquiera en el más radical y sombrío de la *Dialéctica*, podrá encontrarse, en efecto, una negación de la modernidad y de sus ideales emancipativos, que desde un principio habían constituido precisamente el objetivo de la teoría crítica. En otros lugares he intentado ya mostrar documentadamente cómo la crítica contenida en aquellas obras de «crisis» no significa ni implica una desconfianza irremediable en dichos ideales, ni tampoco un escepticismo radical en el poder de la razón[6]. Lo que allí se pone en cuestión es exactamente —no menos pero tampoco más— el «fundamentalismo» de la modernidad, que ya entonces estaba impidiendo que las sociedades libres y democráticas hicieran avanzar «la engañosa libertad de la revolución hasta la justicia» (p. 232) y que hoy, como finalmente se va reconociendo no solo por parte de los neoconservadores, que responden a otros intereses, sino por los mismos epígonos de la teoría crítica[7], está conduciendo a una «sociedad del riesgo»[8], a una situación que «escapa» a la voluntad humana y que confirma la recaída en la necesidad, es decir, en el *mito*, que es lo que justamente denunciaban Adorno y Horkheimer.

El nervio de aquellas obras no es la negación de la modernidad y su razón, sino la crítica de la *lógica* que, cual furia incontrolada, la impulsa «ciegamente» hacia su propia autodestrucción y autonega-

6. Cf. la introducción a la traducción que hice de la *Dialéctica de la Ilustración* (Trotta, Madrid, ^{3}1998, pp. 9-46) y los trabajos que recogen la memoria de los dos seminarios que impartí en el Instituto Fe y Secularidad sobre la *Dialéctica de la Ilustración*: «*Dialéctica de la Ilustración*: Actualidad crítica de una nueva lectura», en *Memoria académica 1997-1998*, Madrid, 1998, pp. 27-36, y «Desde la memoria de las víctimas: Contribución de Horkheimer y Adorno al debate actual de la racionalidad», en *Memoria académica 1998-1999*, Madrid, 1999, pp. 43-58. Con una sólida y convincente argumentación desmonta J. A. Zamora la lectura dominante, «historiográfica», que Habermas y su círculo hacen de estas obras de crisis. Ver su estudio *Krise-Kritik-Erinnerung*, citado en la nota anterior, y una apretada síntesis del mismo: «Civilización y barbarie. Sobre la *Dialéctica de la Ilustración* en el 50 aniversario de su publicación»: *Scripta Fulgentina* 14 (1997), pp. 255-291.

7. Cf. por ejemplo, H. Dubiel, «Der Fundamentalismus der Moderne», en *Ungewissheit und Politik*, Suhrkamp, Franfurt a. M., 1994, pp. 208 ss. Evidentemente, ese fundamentalismo es denunciado con mayor contundencia desde el mundo de las víctimas que él ha generado (ver, por ejemplo, E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, ^{1}2000, pp. 58 ss.).

8. Cf. U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 12 s.

ción. Es la lógica del *dominio* y la *autoconservación* que reduce todo a la uniformidad, a la equivalencia, a la identidad, a la pura inmanencia de lo dado, barriendo tras de sí el sentido y la densidad de lo diferente, de lo otro, del individuo[9]. Es la lógica que se expresa en la realidad social y económica del capitalismo estabilizado, que convierte el mercado en fetiche (DI, 81-85), y de su industria cultural, que reduce la cultura a mercancía (DI, cap. 4). Y es, finalmente, la misma lógica que lleva a la hipostatización e imposición del momento *instrumental* de la razón como razón en cuanto tal, que allana —«desustancializa»— el lenguaje en su inagotable densidad, su riqueza simbólica, y termina liquidando el pensamiento en su propiedad más esencial, su capacidad de negar y transcender el poder de lo dado, el imperio de la necesidad, de lo que triunfa y se impone en la historia (DI, 53, 74 s.)[10].

El objetivo de la crítica radical de aquellas obras no es, pues, en ningún caso, negar la modernidad y su razón, sino promover una ilustración autocrítica y autorreflexiva (DI, 56), capaz de quebrar esa lógica que se impone por encima —y «a través»— del innegable progreso en la libertad y la racionalidad, pervirtiéndolo en su contrario, conduciéndolo a la catástrofe. Solo «rompiendo» esa lógica —piensa Horkheimer a partir de ahora, en sintonía con Benjamin y Adorno—, quebrando el progreso lineal dominado por ella[11], podrá la historia realizar «los principios de humanidad» (CRI, 11), los ideales emancipativos que la razón moderna se propuso como horizonte.

Y es en *este* preciso contexto de crítica a esa lógica dominante y allanadora, a ese «falso absoluto» (DI, 94), por tanto bajo el signo de la *resistencia* a su seducción, su ceguera y su olvido, y no bajo el signo de la resignación y del retorno, donde Horkheimer remite a la religión y reivindica su momento de verdad como negación del mundo y como memoria del sufrimiento acallado y marginado de las víctimas de la historia (DI, 77 s., 274 s., 288 s.; CRI, 135, 187). Es en la denuncia de la lógica del falso progreso que amenaza con liquidar

9. Cf. *Dialéctica de la Ilustración*, cit., cap. 1. En adelante esta obra será citada en el cuerpo del texto con la sigla DI y la referencia de página.

10. Cf. también *Crítica de la razón instrumental*, cit., pp. 34 ss. En adelante, esta obra se citará igualmente en el cuerpo del texto con la sigla CRI y la referencia de página.

11. M. Horkheimer, «El estado autoritario» (1942), en Íd., *Sociedad en transición. Estudios de filosofía social*, Barcelona, 1976, pp. 111, 123. Trabajo, como se sabe, que fue publicado como memoria y homenaje a W. Benjamin, junto con sus famosas *Tesis sobre la historia*, en una simple edición hectografiada, como también lo fue la *Dialéctica*.

el momento de verdad de la religión, heredado por la razón moderna y la propia teoría crítica, donde Horkheimer se reencuentra con ella.

A partir de esta época, esa «lógica inmanente de la historia» (p. 180)[12], que es la lógica del capitalismo y la civilización industrial, constituye la gran amenaza, lo negativo, el *malum physicum* frente al cual el pensamiento de Horkheimer se va a articular como *crítica de la sociedad administrada*, como denuncia de las tendencias de la evolución social no hacia el reino de la libertad, en que había soñado Marx, ni siquiera hacia la universalización de «los logros culturales de la época burguesa» (CRI, 9) que él mismo, junto con Adorno, había esperado tras la derrota de la barbarie, sino hacia una sociedad crecientemente burocratizada y automatizada, hacia un mundo administrado al que, según él, conducía aquella lógica. Crítica de este mundo administrado, por tanto *resistencia* frente a sus síntomas y amenazas, y, a la vez, *memoria* del «precio» del progreso que conduce a ese mundo y *reivindicación* del momento de verdad de cuanto la furia de la lógica que mueve ese progreso amenaza con arrasar y liquidar. De ahí el carácter «conservador» que adquiere su pensamiento en esta última etapa, momento, por cierto, que *siempre* formó parte del meollo de su teoría crítica y que solo irritó y frustró a quienes no captaron su inequívoco sentido crítico (pp. 175, 179, 185, 190, 197)[13].

Pues bien, es igualmente en este mismo preciso contexto de *crítica y memoria*, y no de retorno y resignación conservadora, donde también se sitúa la reivindicación de la religión por parte del último Horkheimer. Es verdad, como sostiene la lectura crítica dominante, que los escritos de esta etapa no superan el nivel de la crítica radical de las obras de crisis[14]. Ahí está su innegable debilidad.

12. Es la expresión que usará repetidamente Horkheimer a partir de esta época. Ver también, por ejemplo, el aforismo, no recogido en este volumen, «Ad pessimismus», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* VI, Fischer, Fankfurt a. M., 1991, p. 420. Se trata de una expresión que, al hacer referencia a la «dialéctica de la Ilustración», sirve para precisar la intención de la crítica de Horkheimer, pero que, como veremos, no está exenta de problemas.

13. Como he mostrado documentadamente en mi libro *Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers*, Zürich-Köln, 1980, pp. 46 ss., 123 ss. Y posteriormente en el trabajo «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 623 ss.

14. Cf. los trabajos antes citados (nota 4) de Habermas, Dubiel y Wellmer. Con un detallado conocimiento de la obra completa de Horkheimer, desde sus orígenes a sus últimos escritos, hace una lectura mucho más matizada y certera de éstos el editor

Horkheimer no reeditó, en la nueva realidad social tras el final de la barbarie, su proyecto original de compenetración dialéctica de teoría y ciencias humanas bajo el impulso de la praxis emancipativa transformadora, y por eso sus análisis y su crítica a la lógica de la sociedad administrada corren el peligro de la abstracción, del dogmatismo de una filosofía, en este caso negativa, de la historia. Pero, reconocido ese flanco débil, lo decisivo es saber si esa crítica contiene o no un momento de verdad, por tanto emancipativo en sentido genuino, que no se puede ignorar impunemente, que debe ser tenido seriamente en cuenta si se quiere que el progreso camine, en verdad, hacia su fin humano[15].

Sostengo que tampoco se encontrará un solo texto en estos últimos escritos de Horkheimer en que éste niegue la modernidad y sus ideales emancipativos, ni la razón ilustrada que la subyace y la impulsa. Lo que Horkheimer critica en ellos es, bien al contrario, la lógica interna que impide precisamente la realización de *esos* ideales de la razón moderna, que convierte la libertad de las sociedades democráticas («la cuestionable democracia» que él mismo, por cierto antes que Habermas, defendió frente a los estudiantes del 68 de la amenaza del fascismo de uno y otro signo)[16], en una libertad «efímera» y «engañosa». La misma lógica que impulsa la evolución social no hacia la constitución del individuo en sujeto de su propia historia, sino más bien, y paradójicamente, hacia su disolución y liquidación, hacia su completa adaptación al sistema. La lógica, por tanto, que conduce a la «muerte del sujeto» y, con él, de todas aquellas fuerzas e instancias ligadas a él que transcienden la realidad existente, la dureza mítica de los hechos, la lógica del poder, como son el pensamiento autónomo, el espíritu, la fantasía, la memoria, la libertad y la idea de democracia, el sentido y la moral y, final-

de sus obras completas, Gunzelin Schmid Noerr. Ver su epílogo de editor: «Kritische Teorie in der Nachkriegsgesellschaft», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* VIII, cit., pp. 457-471. El mismo autor desmonta también la tesis de la lectura dominante en su interesante trabajo «Gesten aus Begriffen. Interdisziplinärer Materialismus und das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften im Briefwechsel Max Horkheimers»: *Zeitschrift für Kritische Theorie* 1 (1995), pp. 43-56. Más matizada es también la interpretación de A. Schmidt, «Dokumente des Horkheimerschen Spätwerks», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* VI, cit., pp. 434-443.

15. «Mientras la historia [...] siga su curso lógico —advertía Horkheimer ya en 1942— no cumplirá su destino humano» («El estado autoritario», cit., p. 123).

16. Cf. su prólogo a la reedición, en 1968, de sus famosos artículos de los años treinta en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* I, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, pp. IX-XIV, cita en XII.

mente aunque no en último lugar, la religión (pp. 185 s., 189 s., 203 s.).

¿Visión sesgada, pesimista, «derrotista» de la moderna evolución social? Ciertamente, Horkheimer está más cerca del diagnóstico pesimista de M. Weber sobre el proceso moderno de racionalización como progresiva pérdida de sentido y libertad, que de la lectura optimista del mismo por parte de Habermas, para quien ese proceso implica un evidente progreso en la libertad y la racionalidad. Horkheimer no niega este progreso —hay que subrayarlo[17]—, pero rechaza el optimismo de pensar que la lógica del «desencantamiento» del mundo, del proceso ilustrado, haya conducido y conduzca linealmente a ese progreso en la libertad y la racionalidad. Él, consciente de la «dialéctica de la ilustración», teme más bien lo contrario: que esa lógica, como repite una y otra vez en estos textos, lleva irreversiblemente, por encima y «a través de» ese progreso, al triunfo de la necesidad sobre la libertad, del colectivo sobre el individuo, del poder sobre la razón, es decir, a la recaída en el *mito* (pp. 128, 142 s., 180 s., 204 s.). Y la historia posterior, sobre todo, como indicaba antes, las actuales tendencias económicas, sociales y culturales impulsadas por la *globalización*: la hegemonía de la economía sobre la política, la depotenciación de ésta y el consiguiente vaciamiento de la democracia, la creciente insignificancia del individuo, la imparable homogeneización cultural y la no menos imparable pragmatización del pensamiento, apuntan peligrosamente, como vienen denunciando con rigor analistas críticos[18], en la dirección de su temor y parece que se «imponen» a pesar (¿o acaso también «a través»?) del «cambio de paradigma» que Habermas propuso como

17. Como se verá en estos mismos escritos, siempre trató de dejar claro que su crítica nunca implicaba la *negación* del progreso, sino sólo la denuncia del «precio» que la humanidad pagaba por él. Ése es el sentido, por ejemplo, de sus sorprendentes tomas de postura sobre determinadas cuestiones candentes del momento, como la píldora (pp. 175 s., 198 s.), la influencia del retroceso de la figura paterna en la educación (pp. 178, 199) o la incorporación de la mujer al mundo del trabajo (pp. 178 s., 199 s., 204). De no tener en cuenta la dialéctica de su postura, podría parecer que se situó acríticamente del lado de la iglesia institucional, lo que, evidentemente, no fue el caso. Véanse, si no, sus aforismos de esta etapa, en los que incidiremos más adelante.

18. Como, por ejemplo, por nombrar tan solo a algunos: A. Sen, R. Petrella, J. P. Fitoussi o I. Wallerstein, desde la economía; R. Dahl, I. Ramonet o J. Ramoneda, desde la política; M. Castells, G. Sartori, S. Nair, E. Morin, P. Bruckner o V. Bozal, desde la sociedad y la cultura; N. Bobbio desde la filosofía política o J. B. Metz desde la teología. No es éste el lugar para entrar en detalle, pero muchas de las lúcidas denuncias que éstos y otros analistas hacen a las actuales «tendencias disolventes» de la globalización están como preanunciadas en la visión crítica de Horkheimer.

salida al *impasse* en que, según él, había caído la primera teoría crítica.

Pero lo importante, además, es captar el sentido genuino de su visión pesimista para interpretar bien su sorprendente reivindicación de la religión. El pesimismo de Horkheimer, en efecto, no es, a pesar de su aparente gravedad, un pesimismo resignado como lo es, al fin, el de Weber[19]. Se le podrá achacar haber extrapolado de los hechos una lógica «irreversible» cuya articulación acerca su crítica peligrosamente a una filosofía de la historia. Pero en esto es, con todo, no más deudor de Hegel (y Marx), aunque en sentido inverso, que el optimista Habermas, para quien la lógica de la historia se impone por encima de su dinámica real, incluido el infinito sufrimiento que pesa sobre ella[20]. El pesimismo de Horkheimer es más

19. Ya en 1946 veía Horkheimer en «el pesimismo de Max Weber acerca de la posibilidad de una comprensión racional y una actuación racional, tal como se expresa en su filosofía (cf. *La ciencia como vocación*)», es decir, en el inevitable «politeísmo de valores» o «retorno de los dioses», «un paso más en el camino de la abdicación de la filosofía y la ciencia en su aspiración a determinar la meta del hombre» (CRI, 18, n. 1), es decir, un paso más en la resignación (capitulación) ante la lógica de la historia. Ello no impide a Horkheimer, sin embargo, reconocer con Weber en la «diferenciación» moderna de las esferas de racionalidad un innegable progreso, aunque no se refiera a ella expresamente con esa terminología. Calificar su discurso, por eso, de «supremo pesimismo civilizatorio» (cf. J. Muñoz, «La *Dialéctica de la Ilustración, medio siglo después*», en *Ensayo. La filosofía hoy*, Boletín Informativo de la Fundación Juan March, Madrid, 1998, p. 9) es, cuando menos, ambiguo.

20. Como muestra con rigor J. A. Zamora en sus análisis críticos, por ejemplo en *Krise-Kritik-Erinnerung*, cit., pp. 45 ss., y en el artículo «Transcendencia desde dentro», cit., pp. 42 s. También se critica este «idealismo» de Habermas, refractario al sufrimiento de la historia, en los trabajos citados (nota 5) de J. B. Metz, R. Mate y J. M. Mardones, así como en el de E. Dussel (nota 7). Es curioso que a Horkheimer (y a Adorno) se les achaque haber cambiado de pensamiento y haber con ello traicionado su primera teoría crítica, cuando precisamente un elemento central de ésta fue siempre, como lo reafirma en la famosa carta que escribió, en 1965, a la editorial Fischer con motivo de la reedición de sus artículos de los años treinta, la idea de que «la dialéctica [...] debe asumir en sí la conciencia de estar, ella misma, inmersa en la historia» (*Kritische Theorie. Eine Dokumentation* II, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, p. XI), a diferencia —añade— de «la obra de grandes filósofos» en la que «la marcha de la realidad no tiene ninguna consecuencia teórica» (*ibid.*). En uno de los aforismos pertenecientes al material para la *Dialéctica de la Ilustración*, en el que sale en defensa de la radicalidad de su crítica en esa obra de crisis, dejó expresada ya Horkheimer esta idea de forma clara e incisiva: «La generalización y simplificación de la filosofía que por encima de la liquidación de un solo inocente olvida que millones, que permiten que suceda tal hecho, le sobreviven, no denota precisamente falta de fineza [...] El reformismo echa mano de la estadística; al conocimiento le basta un campo de concentración» («Haupt- und Nebensatz» [1942], en *Gesammelte Schriften* XII, Fischer, Frankfurt a. M., 1985, p. 280). Se trata de una idea de enorme importancia para la valoración de la religión en Horkheimer.

bien deudor, desde un principio y de modo notable en estos últimos escritos, del materialista Schopenhauer y está claramente *bajo el signo de la resistencia y la solidaridad*. Es un pesimismo *crítico y contrafáctico* frente al curso de los hechos —frente a la lógica del poder, de lo que triunfa en la historia— y es *solidario* con lo que queda relegado, marginado y olvidado en sus márgenes. Ése es su sentido genuino y el marco, pienso, desde el que el último Horkheimer reclama la vigencia de la religión.

Y es, por otra parte, a la luz de este sentido genuino de su pesimismo como también hay que interpretar la reivindicación del *individuo* con la que Horkheimer liga estrechamente su valoración de la religión. Porque, a la vista de esa defensa —vigorosa— del individuo, más que de pérdida de confianza en los ideales emancipativos de la modernidad podría acusársele de una inconfesada nostalgia de los mismos y de un incoherente deseo de retorno a la etapa dorada del liberalismo. De hecho, así se hace, y ello condiciona igualmente una lectura negativa, resignada y nostálgica, de su valoración de la religión.

En su defensa del individuo frente a la lógica de la historia hay, ciertamente, una cuestionable dependencia de la constitución (económica) burguesa del mismo, que bien pudiera dar pie a esa lectura (pp. 181, 191). Pero el sentido genuino de su crítica a la lógica que tiende a la liquidación del individuo, y con él de la religión, no está bajo el signo del retorno al individuo *burgués*, sino bajo el signo de la reivindicación de aquellas fuerzas, ligadas a él, capaces de romper esa lógica y de transcender lo existente hacia una realidad nueva en la que lleguen a cumplirse finalmente las esperanzas una y otra vez truncadas de aquellos «mártires anónimos» de la historia que son para él, ellos sí, el verdadero símbolo del individuo, de la «humanidad que aspira a nacer» (CRI, 169 s.). Si Horkheimer denuncia la disolución del individuo no es porque añore al individuo burgués egoísta, al *homo œconomicus*, sino, muy al contrario, porque teme que con el individuo autónomo se disuelvan «todas aquellas fuerzas, todos aquellos motivos y anhelos que se guardaban en el ser humano» (*Ibid.*), que se extinga el grito de justicia de aquellos a los que la lógica de ese egoísmo impide ver cumplida su esperanza. Y por eso tampoco su reivindicación de la religión en este contexto obedece a un deseo egoísta y antiilustrado de retorno a la religión superada, a una añoranza de la seguridad y el consuelo perdidos —tendencia que ya en los años más sombríos de la persecución nazi él mismo reprochó a los propios judíos que buscaban cobijo a la sombra del

capitalismo[21]—, sino a la misma voluntad de rescatar y hacer valer ese derecho pendiente de las víctimas al cumplimiento de su esperanza. De ahí que Horkheimer venga haciendo esta denuncia —lo que sin embargo apenas es tenido en cuenta por sus críticos— desde la *primera* etapa de su teoría crítica: «La humanidad pierde, conforme avanza, la religión, pero esta pérdida no pasa sin dejar huella»[22], escribía en... ¡1935!

Capitulación de la religión ante la lógica de la historia: la «debilidad de la religión»

Prueba evidente de ese sentido genuino tanto de la denuncia de la lógica que amenaza con liquidar la religión como de la reivindicación del momento de verdad de ésta por parte del último Horkheimer es que esa denuncia y esa reivindicación van de la mano de una no menos radical y decisiva crítica a la *perversión de la religión*, a su capitulación ante aquella lógica, en la misma línea, exactamente, de su crítica materialista de la primera etapa.

Tal es, por ejemplo, el sentido de su conocido artículo «Teísmo - ateísmo» (pp. 75 ss.), dedicado a su amigo Adorno. Pero esta crítica se anuncia, como puede constatarse en este volumen, en prácticamente todos los textos en los que hace referencia a la religión. Horkheimer denuncia la capitulación de la religión ante la lógica del poder, la perversión e inversión del «sueño del mesías» (judaísmo) y de la «causa de Jesús» (cristianismo) en «religión afirmativa», en «mera religión», y de este modo en convención y legitimación social, en «instrumento de control», en definitiva, en instancias de poder (cf. pp. 223 s., 227, 235), como una traición a su momento de verdad, al infinito anhelo de justicia depositado y custodiado en ella.

Y éste es también el sentido preciso de su crítica, que prolonga igualmente una línea de su primera crítica materialista, a la capitulación de la religión ante la lógica de la historia en lo que él denominó, en esta etapa, «liberalización» (pp. 131 ss., 171 s., 194) o «secularización» de la religión (pp. 84 s., 172 s.) y que consiste fundamentalmente en el empeño de la teología, sobre todo de la

21. En su lapidario escrito «Los judíos y Europa» (*Gesammelte Schriften* IV, Fischer, Frankfurt a. M., 1988, pp. 327 s.).

22. «Gedanke zur Religion», en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* I, cit., p. 376.

liberal protestante, por superar la ruptura entre la ciencia moderna y la religión, y en definitiva entre la religión y el mundo, haciendo todas las «concesiones» necesarias hasta evitar la contradicción inevitable entre ambas realidades. Horkheimer piensa que en este empeño la teología hace demasiadas concesiones, que solo alcanza la conciliación al precio de formalizar y neutralizar la religión, de «vaciarla» de sus genuinos contenidos, que inevitablemente tienen que entrar en conflicto con la ciencia y con el mundo por cuanto en ellos se han depositado y se expresan todos aquellos «anhelos y esperanzas» truncados, incumplidos, de las víctimas de la historia. El aforismo «Liquidaciones» (p. 239) expresa inequívocamente el sentido de esta crítica[23].

23. En este punto debo expresar mi desacuerdo con la interpretación que J. A. Estrada, destacado conocedor de la obra de Horkheimer (cf. su exposición *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Granada, 1990), vuelve a hacer de la postura de éste sobre la religión, involucrando en ella una lectura, pienso, claramente incorrecta de mi tesis (cit. nota 13). En una larga nota de su denso estudio *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (Trotta, Madrid, 1997) se distancia, en efecto, críticamente de mi interpretación, en la que ve una lectura «continuista» y «armonizante» de la postura de Horkheimer ante la religión, motivada, según él, por mi empeño en encontrar en su primera etapa el «germen» del reconocimiento explícito de la verdad de la religión en su pensamiento tardío, ignorando que lo que Horkheimer denomina «momento de verdad» de la religión está ya reconocido en Marx, sin que Horkheimer añada nada nuevo a ese reconocimiento, y bagatelizando su crítica materialista a la religión como ideología a una crítica «coyuntural» frente a la positiva valoración de última hora.

Sobre la valoración del «momento de verdad» de la religión en Horkheimer, y en consecuencia sobre mi lectura continuista o no de su postura al respecto, volveré a incidir en una nota posterior. Aquí quiero solo, al hilo de mi argumentación en el texto, deshacer el grave equívoco que se esconde, a mi modo de ver, detrás de esa interpretación de mi tesis. En ningún lugar, en efecto, afirmo que la primera (ini la última, casi menos la última!) crítica materialista de Horkheimer a la religión sea «coyuntural» en el sentido de «accidental», frente a la valoración, en este caso «esencial», de su momento de verdad. Su crítica es *materialista consecuente*, entonces y ahora: eso es lo que yo sostengo en mi tesis, en trabajos posteriores, aquí citados, y lo que sigo pensando ahora. Lo que sucede es que el materialismo de Horkheimer nunca, ni entonces ni ahora, fue ideológico-dogmático, dialéctico, sino *crítico*, y de ahí que su teoría crítica se articule, lo mismo que la *Crítica de la Economía política* de Marx, como crítica de la ideología *dominante*, y por eso de manera diferente en cada situación histórica con sus amenazas y desafíos. Éste es el sentido preciso de «coyuntural»: un sentido rigurosamente marxiano (como muestra con todo rigor, por ejemplo, A. Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers*, München, 1974, y, con más fuerza aun, en «Die ursprüngliche Konzeption der Kritischen Theorie im frühen und mittleren Werk Max Horkheimers», en A. Honneth y A. Wellmer [eds.], *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin, 1986, pp. 89-111). Y ahora sostengo que esa crítica materialista suya, diferente según la nueva situación histórica, no solo sigue en pie en esta última etapa, sino que, como nostraré en el texto, aparece aun más radical, si cabe, y más consecuente. Los aforismos de esta hora,

Se trata, pues, según Horkheimer, de un proceso de «liquidación» del momento de verdad de la religión, no del proceso de «secularización» de la religión en cuanto asunción materialista o «herencia» de ese momento de verdad en el proyecto emancipativo de la modernidad y en la propia teoría crítica. Justamente porque ésta pretendía heredar el momento de verdad de la religión en su sentido genuino es por lo que Horkheimer se opuso *siempre*, no solo en esta última etapa, a todo proceso de *liberalización* y *secularización* en el sentido indicado de formalización y neutralización de sus contenidos alternativos a la injusticia reinante en el mundo. Esta crítica está exactamente en la misma línea de su primera crítica materialista a todos los intentos de la teología de acomodarse, de pactar con el mundo, neutralizando, «desmaterializando» y en definitiva negando sus propios contenidos, adelgazando su fe hasta hacerla compatible con la realidad dominante, es decir, en último término con el poder[24]. Y está igualmente en línea con la crítica desarrollada en las obras de crisis (DI y CRI) a una ilustración que, no consciente de su «dialéctica», «cegada» más bien por la furia del «olvido» (DI, 275), cifra su realización en un proceso lineal e imparable de «desencantamiento» y «desmitologización» que culmina en el triunfo de la identidad sin fisuras, de la inmanencia sin alternativa, en definitiva, del *mito* (DI, cap. 1).

Esta crítica no está, pues, en contradicción con la pretensión de su teoría crítica, y en general del pensamiento crítico emancipativo, de heredar el momento de verdad de la religión, sino que es justamente exigencia de ella. Y no es, por tanto, como piensa Habermas, expresión de una «aporía» en su pensamiento, sino de una consecuente fidelidad a su primigenia intención crítico-emancipativa[25]. Lo

aunque no solo ellos, despejan cualquier duda al respecto. No ver esto es quedarse en la superficie del sentido de la valoración de la religión en el último Horkheimer y seguir haciendo de su postura la lectura convencional, historiográfica, que se hace del marxismo. Aquí tienen también plena vigencia las palabras de Horkheimer citadas en nota 20.

24. Ver todas las referencias a los textos en mi estudio *Wider die Logik der Geschichte*, cit., pp. 76-90.

25. Cf. «Sobre la frase de Horkheimer», cit., pp. 133 s. Esta confusión de Habermas entre secularización (materialista) como «herencia» y secularización como «desmitologización», liberalización y liquidación del momento de verdad de la religión es significativa y sintomática. Apunta, en efecto, a una *diferencia* importante entre la postura de Horkheimer (y, creo, también de Adorno) y la de Habermas con respecto a la (verdad de la) religión. Una diferencia en la valoración de su «momento de verdad» y consiguientemente en la pretensión de heredarlo o de *superarlo*, dejándolo atrás como un mero resto, en definitiva, mitológico. La postura de Horkheimer (y Adorno)

que hace de su postura, como decía al principio de esta presentación, un «pensamiento políticamente incorrecto», incómodo, disidente y extrañamente lúcido. No era fácil, en efecto, expresar abiertamente esta crítica desde un pensamiento materialista en aquellos años optimistas en que las iglesias se abrían finalmente al mundo y la teología a las ciencias y a la filosofía moderna. Por supuesto —hay que subrayarlo también, aunque no debiera ser necesario—, Horkheimer saluda esta apertura (pp. 83 s., 126, 173, 176), como saludaba el progreso de la modernidad, pero no puede acallar el «precio» que algunos teólogos pagan por ella. Y es interesante constatar que entre éstos están precisamente teólogos protestantes que, en línea con la teología liberal del siglo XIX criticada por él en su primera etapa[26], corrían peligro de reducir a Dios a una mera dimensión de lo humano, aunque fuese a la dimensión de la profundidad, como hacía el conocido obispo anglicano J. Robinson en su provocativo libro *Honest to God*, queriendo acercar a la opinión pública el pensamiento, mucho más matizado pero al fin también conciliador, de P. Tillich, al que el propio Horkheimer tanto debía (pp. 84, 148 s., 238). Estos intentos conciliadores de la teología liberal terminaban, como todos los anteriores y a diferencia de la postura rupturista de la mejor teología dialéctica (pp. 78 s.), en una «glorificación de lo existente mediante el más allá» (pp. 238), en definitiva en una concesión a la lógica de este mundo. Y ésta es la «debilidad de la teolo-

es más *dialéctica*, menos lineal, *evolutiva* y optimista que la de Habermas. En el mito se da la obediencia, la sumisión del hombre bajo el poder de la naturaleza, pero también, como formuló Adorno, «la posibilidad de la liberación» («Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik», 1939, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* XII, cit., pp. 436-492, cita en p. 461). Una idea en la que coincide plenamente Horkheimer, razón por la cual no puede compartir, como indicaba más arriba, el optimismo de una Ilustración en cuanto desmitologización que ignora o liquida ese momento de verdad, en la que más bien detecta la presencia del propio «temor mítico hecho radical» (M. Horkheimer, «Zur Frage der Grenze der Entmythologisierung», M. Horkheimers Archiv, IX 6.2d, citado en U. Liedke, *Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*, P. Lang, Frankfurt a. M., 1997, p. 166, n. 46. Referencia que agradezco a J. A. Zamora, que desarrolla en detalle este tema en sus trabajos, ya citados, sobre Adorno). La expresión de Horkheimer aparece recogida literalmente en el texto de la *Dialéctica* (DI, 70).

26. Cf. los textos en *Wider die Logik der Geschichte*, cit., pp. 62-67. Horkheimer prefirió por eso *siempre* la teología tradicional, más «materialista» en sus contenidos, por ejemplo, la de un J. Maritain o Th. Haecker, y por supuesto la de los teólogos radicales dialécticos, S. Kierkegaard, F. Overbeck y K. Barth, a la de los «modernos» teólogos liberales protestantes.

gía» (*Ibid.*) que siempre estuvo en el punto de mira de la crítica de Horkheimer, precisamente porque ella implicaba una negación del momento de verdad de la religión.

Por eso, la crítica a esa capitulación de la religión no solo sigue en pie *al tiempo que* Horkheimer reivindica su momento de verdad, sino que incluso se radicaliza. El último Horkheimer, efectivamente, no solo denuncia esa capitulación, sino que expresa la sospecha más radicalmente *materialista* de que toda religión nace *ya* con esa querencia al poder, por tanto bajo el signo del pragmatismo y la convención (pp. 223 s.), razón por la cual no toma suficientemente en serio su propia verdad, «la esperanza en el más allá» en cuanto expresión del infinito anhelo de justicia de todas las víctimas de la historia, si bien —concede Horkheimer— esta debilidad de la religión afecta menos «a los creyentes más pobres e ingenuos y tal vez también a Jesús de Nazaret» (p. 223).

Solo porque esta crítica radical, pero lúcida, es ignorada o no se toma suficientemente en cuenta, puede hacerse de la sorprendente valoración de la religión por parte del último Horkheimer una lectura en clave de retorno, de resignación y nostalgia, como han hecho sus críticos, o bien en clave abierta o veladamente apologética, como tienden a hacer los teólogos y pensadores conservadores. A ambos, pienso, se les escapa el sentido genuino de esa sorprendente reivindicación del momento de verdad de la religión, que es *inseparable* de aquella crítica. No hay en esa postura claudicación ni nostalgia, ni deseo alguno de retorno a la religión «superada», a «la fe de los padres»[27]. Nada más ajeno al pensamiento crítico de Horkheimer. Semejante intento no sería para él sino un «falso retorno a la religión», como expresamente titula uno de sus lúcidos aforismos, aquí recogido (pp. 231 s.), un retorno que no expresaría precisamente una clara voluntad de tomar en serio su momento de verdad, sino más bien la actitud egoísta y resignada de buscar refugio en otro mundo porque se carece de fe y voluntad para transformar la injusticia de éste (*Ibid.*). Un retorno, por tanto, que no haría sino confirmar la lógica de la historia.

27. Como afirma Habermas (cf. «Sobre la frase de Horkheimer...», cit., p. 139). También J. A. Estrada habla expresamente de «retorno a la fe» (cf. *La teoría crítica de Max Horkheimer*, cit., p. 210).

Contra la lógica de la historia. El anhelo de justicia plena, de lo totalmente Otro: momento de verdad de la religión

No hay retorno, pues, a la religión superada, como no hay retorno, sin más, al liberalismo. Lo mismo que en las dos etapas anteriores de su pensamiento, Horkheimer está también ahora, inequívocamente, más allá de teísmo y ateísmo (pp. 75 s., 87). Ante todo, porque ambos han cedido a la seducción de la lógica de la historia, han pactado con este mundo injusto y han negado así su propio momento de verdad, desacreditando en la praxis los contenidos de su fe —el Dios de bondad o el ideal de humanidad— y dejando en la estacada a aquellos cuyo grito y cuyo anhelo se depositaron en esos contenidos (pp. 75 s.). Cualquier retorno en este sentido implicaría hacerse cómplice de esa injusticia que atraviesa la historia y, como todo romanticismo, no sería sino «un elemento más del mal del que pretende huir»[28].

Un retorno a la religión afirmativa (como a la anti-religión, también afirmativa) es, además, ahora como antes, insostenible para Horkheimer a la vista de esa injusticia, del infinito sufrimiento que llena la historia (p. 166). Se convertiría inevitablemente en un discurso ideológico que encubriría, transfigurándolo, ese sufrimiento y sería —como toda teodicea —un sarcasmo para las víctimas: exactamente religión «en mal sentido» (p. 226).

Por otra parte, cualquier retorno a la religión afirmativa, al teísmo (como a la anti-religión o ateísmo), es también para el último Horkheimer irrevocablemente incompatible con las exigencias de la ciencia y los infranqueables límites de la razón humana finita y fragmentaria. Ahora como antes, y consecuente hasta el final con la crítica kantiana a la razón, Horkheimer rechaza cualquier afirmación positiva (y cualquier negación) del Absoluto como injustificada, como una transgresión de los límites de nuestro conocimiento: «Forma parte de mi filosofía la convicción de que nada puede afirmarse sobre el Absoluto» (p. 153). Es vano, además, pretender rebasar esos límites, la frontera de nuestro mundo finito, fenoménico: caeríamos irremediablemente en el mundo de la mera ilusión, por más que ni el propio Kant, según Horkheimer, fuera capaz de resistirse a esa tentación (pp. 128, 217, 241).

Hablar de retorno a la religión en Horkheimer es, por tanto,

28. «Invarianz und Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* VIII, Fischer, Frankfurt a. M., 1985, p. 61.

cuando menos ambiguo, si no claramente erróneo o apologético. De ahí que el propio Horkheimer se cuidara en todo momento de deslindar su postura frente a cualquier teología positiva, sobre todo en las entrevistas donde, al mostrarse más espontáneo en sus manifestaciones sobre la religión, corría mayor peligro de ser malinterpretado (pp. 120, 167, 194 s., 207 ss., 240).

No obstante, como la gran amenaza, la «ideología», para él en esta última etapa no era la teología, ni en general el pensamiento idealista, sino más bien su contrario, la furia de la lógica del dominio que lleva a la disolución del individuo y del pensamiento y, con ellos, de todas las instancias capaces de transcender lo existente, por eso la gran preocupación que atraviesa sus últimos escritos no es tanto la delimitación crítica frente a la religión, como en la primera etapa, cuanto la reivindicación de su momento de verdad, de la «religión en el buen sentido» (p. 226) frente a la violencia del nuevo mito, del poder de los hechos. Su valoración de la religión en esta última etapa no es por tanto «coyuntural» como tampoco lo fue su crítica materialista de la religión en la primera, sino que responde a una consecuente fidelidad a su primigenia intención crítico-emancipativa y a una exigencia interna de la propia dialéctica materialista[29].

Y es que ese momento de verdad, esa «religión en el buen sentido», sigue siendo para él lo que *siempre* fue: la *negación* del mundo como es, de la injusta realidad dominante y de la lógica que lleva una y otra vez a su triunfo sobre la justicia y la esperanza incumplida de las víctimas, y, como su reverso, el *anhelo*, unido a esa negación, de un Otro distinto de este mundo, capaz de vencer la injusticia y de cumplir la esperanza universal. Como lo formula con gran fuerza en el aforismo repetidamente mencionado: «el inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia» (p. 226).

Éste es el lugar y el sentido precisos de su explotada reivindicación de la religión como «anhelo de lo totalmente Otro» (pp. 165 ss.). Desligada de este contexto y de su preciso sentido, esa reivindicación se convierte en fácil presa de lecturas en clave de resignación y nostalgia o en clave de abierta o velada apropiación apologética. Por esta razón, como indicaba en la nota introductoria, era necesario situar la famosa entrevista a Horkheimer, que apareció con aquella expresión como título y contribuyó por ello decisivamente al cono-

29. En el sentido indicado en las notas 20 y 22.

cimiento —y también a la explotación— de la misma, en el conjunto de sus últimos escritos.

El sentido preciso de ese discurso, que se convierte en permanente motivo en estos últimos escritos es, pues, la reivindicación del que *siempre* fue para él momento de verdad de la religión, que en la primera etapa de su teoría crítica fue asumido (heredado) como impulso y como contenido materialista por su propia teoría, articulada bajo ese impulso y ante los desafíos del momento como crítica de la religión y del pensamiento idealista en cuanto ideología de la decadente sociedad burguesa capitalista, y que ahora, en cambio, corre seria amenaza de ser barrido por la furia de la lógica del dominio, por la lógica de la historia, como mera ilusión infantil de la humanidad, como figura superada del espíritu[30]. Horkheimer no reivindica la religión por nostalgia, sino por el mismo impulso de *resistencia* a esa lógica de la historia que tiende a liquidar toda instancia de transcendencia más allá del estado de cosas existente, del poder de los hechos. Incluso cuando en algún momento reconozca expresamente que «siente nostalgia de la superstición del más allá», como en el citado aforismo «Liquidaciones» (p. 235), no obedece ella precisamente al deseo de un retorno a la superstición o al paraíso perdido, sino al temor de que la pérdida de la religión «en el buen sentido» —del anhelo de justicia—, conservada mejor, como decíamos más arriba[31], en la teología tradicional, más cercana a la superstición pero también más «materialista», termine secando la fuente de la resistencia a la lógica de este mundo y éste acabe imponiéndose como absoluto, borrando del horizonte el sueño de un Otro frente al cual ese absoluto se revela como falso.

30. No afirmo, pues, como interpreta J. A. Estrada en la nota que ya comencé a comentar críticamente más arriba (n. 22), que la valoración positiva de la religión en el último Horkheimer se da ya «en germen» en la primera etapa de su pensamiento. No fue esa la postura de Horkheimer. Lo que afirmo es que en él se da, desde su *primer* pensamiento, una valoración positiva del momento de verdad de la religión *en cuanto* anhelo de justicia, solo que esa valoración es diferente en cada etapa, como expongo en el texto, pero no debido tanto a una evolución en la postura de Horkheimer, cuanto en razón de los diferentes desafíos y amenazas de la realidad y de la ideología dominante a la que su teoría crítica tuvo que enfrentarse. El anhelo de justicia, interpretado siempre, no solo en la primera etapa, en sentido *materialista*, constituye, a mi modo de ver —y ésta es mi tesis— el «nervio» de *todo* su pensamiento. No se puede hablar, entonces, de lectura «continuista» o «armonizante»: lo que hago es, simplemente, constatar a través de los textos una consecuente fidelidad de Horkheimer al *impulso* primigenio que movió su pensamiento. Éste es, por lo demás, el sentido que él mismo expresamente atribuyó a los cambios en su teoría crítica (p. 218).

31. Cf. nota 25.

Horkheimer habla por eso expresamente de «anhelo» (*Sehnsucht*), no de nostalgia o añoranza (*nachtrauern*), cuando se refiere a ese «impulso» (p. 226) o ardiente deseo que está en la base de su reivindicación de la religión. Es, ahora como antes, el infinito *anhelo de justicia plena, universal y cumplida* que, como grito de protesta y resistencia, se ha alzado a lo largo de la historia desde la otra cara de ésta, desde los márgenes de su marcha triunfal, desde la «historia del sufrimiento» (W. Benjamin) de los vencidos o ignorados, de las innumerables víctimas que de ese triunfo solo probaron su precio. Y Horkheimer habla por eso también preferentemente de «anhelo de justicia», y menos del «anhelo de lo totalmente Otro»[32]. Sus expresiones preferidas son, a este respecto, inconfundibles: es el «anhelo de justicia consumada» (pp. 173), «la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra» (pp. 169, 194, 207), el «anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente» (p. 169), el anhelo de que la esperanza incumplida de las víctimas no quede definitivamente truncada[33].

32. Esta expresión del «anhelo de lo totalmente Otro», aunque fue finalmente la más conocida, aparece en Horkheimer, fuera de la famosa entrevista que la llevó como título, realmente en pocos textos, y normalmente en alguna relación con su amigo Adorno. Por ejemplo, en la interesante entrevista «Sobre el futuro de la teoría crítica» (pp. 209 ss.) y en las mantenidas con motivo de la muerte de Adorno (pp. 161 s.). Aunque en unas entrevistas afirma Horkheimer que la expresión se debe a Adorno, en otras reconoce sin embargo que no puede asegurar quién de los dos la usó primero (p. 195). Referencias al «pensamiento de un Otro» o simplemente al «Otro» sí se encuentran, en todo caso, repetidamente en estos últimos escritos (cf. pp. 141, 163 s., 207, 211 ss.), como también en el prólogo, no recogido en este volumen, a la primera historia de la Escuela de Francfort, la obra de M. Jay, *Imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1988, p. 10.

33. En este sentido ha sido bien interpretado, a mi modo de ver, por pensadores, teólogos o filósofos, creyentes o no, que están movidos también por ese impulso y para quienes, por eso, la cuestión de la justicia es una cuestión insoslayable para la propia racionalidad. Así, por ejemplo, los teólogos críticos europeos, J. Moltmann (cf. *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 313 s.) y J. B. Metz (aunque éste se remite más a Adorno y Benjamin), y los teólogos de la liberación (cf. J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, ²1999, p. 130). Desde la filosofía hay que destacar, entre nosotros, la acertada y lúcida lectura que hace J. Muguerza (*Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, pp. 452 ss.; ver también el artículo «Ética y teología después de la muerte de Dios»: *Enrahonar* 2 [1981], pp. 99-112) y M. Fraijó, en sus breves pero siempre clarividentes referencias a la postura de Horkheimer: *El sentido de la historia*, Madrid, 1986, pp. 153 s., 239 s.; *Fragmentos de esperanza*, EVD, Estella, 1992, p. 110, y últimamente en su excelente trabajo sobre las relaciones entre ética y religión: «De la sobriedad ética a la esperanza religiosa», en *A vueltas con la religión*, EVD, Estella, 1998, p. 189. Por el contrario,

Horkheimer era bien consciente, como su amigo Adorno, de que «el deseo», el anhelo, es, para un ilustrado, «un mal padre del pensamiento»[34]. Pero el anhelo al que él apela es un anhelo bien consciente de su realidad y por tanto de sus límites, de que no es más que eso: anhelo, impulso y no ilusión afirmativa (p. 226). Es, además, un anhelo no de quien lo reivindica y piensa, sino de quien lo expresa como grito de protesta y de esperanza: de «los sujetos torturados que no son capaces de concebir que la redención del mal infinito sea... inconcebible» (p. 237). Un anhelo, por tanto, «rescatado» del mundo oprimido y silenciado de las víctimas, de la historia del sufrimiento, «arrancado» a la realidad dominante y «sostenido» contra ella: no un mero deseo piadoso, siempre fácil y en el fondo egoísta, sino un anhelo que tiene que ganarse *desde* y *en* una praxis que niegue la realidad injusta dominante, que rompa con la lógica de la historia y haga posible el cumplimiento de la esperanza truncada de las víctimas. Un anhelo, pues, *práctico y contrafáctico*, que brota, se despliega y se sostiene en la misma praxis y a contracorriente de la lógica de la historia, un postulado de la razón crítico-práctica en el mejor sentido kantiano (pp. 66 s., 72), y de la razón en el mejor sentido ilustrado, como vieron, entre otros, Voltaire y V. Hugo, a los que repetidamente se remite Horkheimer (pp. 72). Un anhelo, en definitiva, que solo es verdadero cuando está inequívocamente bajo el signo de la resistencia y del inconformismo, no de la resignación y la añoranza.

Contra los ídolos y con las víctimas: Crítica y ética, momentos de verdad de la religión

Se ha señalado, posiblemente con acierto, que en la sorprendente valoración de la religión por parte del último Horkheimer influyó positivamente uno de los datos que revelaba el estudio que su Instituto de Investigación Social llevó a cabo, en los primeros años cuarenta, sobre el antisemitismo: parece ser que círculos religiosos conservadores, católicos, habían ofrecido mayor *resistencia* al antisemitismo y habían mostrado mayor *solidaridad* con sus víctimas[35].

H. Küng (*¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 665 s.) hace más bien una lectura abstracta, y en el fondo apologética, que corre el peligro de neutralizar la genuina intención crítica de este impulso.

34. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p. 405.

35. Cf. G. Schmid Noerr, en el epílogo citado (n. 14), p. 464.

El dato, aunque no debe ser sobrevalorado, es significativo desde la perspectiva del pensamiento de Horkheimer que venimos perfilando. Para Horkheimer, desde luego, la religión «en el buen sentido» —el anhelo de justicia plena y universal— está ligada intrínsecamente a una praxis de resistencia y de solidaridad. De lo contrario se pervierte en religión «en el mal sentido», en ilusión, ideología o legitimación del dominio y en búsqueda egoísta de la propia seguridad y felicidad.

La praxis de resistencia se alimenta en su pensamiento, ahora como en su primera etapa, de la lúcida y siempre viva conciencia de su propia finitud y fragmentariedad que no le permite rebasar los límites de este mundo, de la inmanencia, pero que también le impide convertir al mundo de la inmanencia en absoluto o que éste pretenda imponerse como tal. El anhelo de justicia, momento de verdad de la religión, va por eso de la mano de una crítica radical y permanente a la seducción de la idolatría, a la pretensión de todo aquello que se impone como absoluto siendo finito, de los ídolos que, como ya anunciara y temiera Nietzsche, pretenden ocupar el vacío dejado por el dios destronado (p. 67). Ahí, en esa crítica, en la negación de todo «falso absoluto» —dominio, poder, mercado, nación, equivalencia, progreso, seguridad, dogma, sistema, en definitiva, lógica de la historia— se encuentran, según Horkheimer, la religión en buen sentido y el pensamiento genuino. Ése fue siempre el sentido de la crítica en su pensamiento, el sentido de su teoría crítica, y de ahí su estrecha vinculación con el momento de verdad de la religión (pp. 148, 167).

Nunca la postura de Horkheimer pudo calificarse con fundamento de ateísmo, y también ahora rechaza Horkheimer expresamente que se le incluya en esa categoría (cf. p. 153)[36]. Su postura, fiel a la crítica kantiana, se aproxima más a lo que denominamos agnosticismo, pero incluso éste tuvo en él *siempre*, no solo ahora, un sentido bien preciso y un acento propio. No es el agnosticismo

36. Por eso, expresiones como «el Dios de un ateo», referidas a Horkheimer (cf. J. A. Estrada, «El Dios de un ateo: la transcendencia en M. Horkheimer»: *Estudios Eclesiásticos* 59 [1984], pp. 397-429) son, cuando menos, ambiguas, si no abiertamente incorrectas. A no ser que, como Adorno le expresara al propio Horkheimer en una carta tras la aparición del espléndido artículo de éste sobre «la metafísica del tiempo en Bergson», en 1934, se vea en su postura un «ateísmo» (¡entrecomillado en la carta!) contrafáctico, en el que tanto menos se puede creer cuanto más se explicita (carta a Horkheimer, Oxford 25 de febrero de 1935, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* XV, Fischer, Frankfurt a. M., 1995, p. 328; fragmento traducido en mi trabajo «La esperanza incumplida», cit., p. 641).

sereno de quien se encuentra «instalado en la finitud», como el de Tierno Galván, ni tampoco el de la razón positivista que impone silencio sobre lo que no se puede hablar, aunque a la vez reconozca que ese silencio versa sobre lo que sería precisamente lo más importante en la vida, como es el del Wittgenstein del *Tractatus*. El suyo es, a lo sumo, un agnosticismo inquieto, apasionado por la justicia y por eso trágico, más cercano al de un Albert Camus, y a la vez militante, es decir, crítico y contrafáctico, como el anhelo de justicia que reivindica al mismo tiempo que niega toda afirmación sobre el Absoluto.

Siempre estuvieron unidos en él la crítica de lo existente y la negativa a rebasar los límites de nuestro conocimiento finito, la negación de los ídolos y el anhelo de justicia verdadera. Pero ahora estos dos elementos adquieren un nuevo acento en la nueva situación con sus nuevas amenazas y sus nuevos desafíos. En estos últimos escritos, en efecto, se hace más explícita la fuente de donde manan ambos elementos: la experiencia, *la tradición y el pensamiento judíos*. Horkheimer reconoce abiertamente que la inflexible negativa a pasar del anhelo (y de la mera idea) a la afirmación (o negación) del Absoluto tiene su raíz en la prohibición bíblica de nombrar a Dios (pp. 66 s., 167, 218) y que el anhelo de justicia es un impulso que ha movido, sostenido y unido a los judíos en medio de la persecución y el sufrimiento que marcaron su historia (pp. 108 s.)[37].

Horkheimer habla ahora también explícitamente de la crítica de lo existente y de la ideología que lo encubre como *negación de la idolatría* y, en cuanto tal, como elemento que su teoría crítica comparte, y no solo hereda, del judaísmo, pero también del cristianismo e incluso del budismo (pp. 66 s., 127). Y reconoce que en esta crítica, en la negación de la idolatría, palpita no solo el anhelo de justicia, sino el anhelo de lo totalmente Otro, el vivo deseo de que exista el Absoluto: esa negación apunta «al Absoluto como lo Otro de lo que existe», aunque no como a algo «a lo que se puede hacer positiva referencia» (p. 67). Más aun, no tiene reparos en admitir que esa negación de los falsos absolutos constituye una forma —negativa— de «reconocimiento del Absoluto [...] cuya determinación es imposible» (p. 240) y que esta forma, que com-

37. Sobre esta inspiración judía en su pensamiento puede verse, por ejemplo, Zvi Rosen, «Über die gesellschaftliche Rolle des Judaismus bei Max Horkheimers», en M. Lutz-Bachmann (ed.), *Kritische Theorie und Religion*, Würzburg, 1997, pp. 23-48.

parte con la prohibición bíblica y con la crítica kantiana, sería la forma de «veneración del Absoluto» (p. 67)[38] a la que se adhiere su teoría crítica[39].

Pero estos nuevos acentos, innegables, ¿son más que acentos? ¿Significan acaso, como sostienen algunos de sus críticos, una caída de Horkheimer en el teísmo, y consiguientemente una evidente ruptura y contradicción con su primera crítica materialista de la religión? Pienso, también aquí, que no. No hay retorno a la fe ni al teísmo, como no lo hay al liberalismo, ni a la metafísica u ontología: la fe positiva, el dogma, es imposible (pp. 166 s., 173, 186, 207, 211) y el «concepto ontológico de transcendencia» está para él, ahora como antes, habitado por «la mentira» (pp. 226 s.).

Por otra parte, la religión en el buen sentido está ligada a la *praxis de solidaridad*, que es, en el fondo, la otra cara de la praxis de

38. Horkheimer llega incluso a rescatar, en este contexto, el «pensamiento de la *glorificatio Dei*» (cf. el trabajo, citado en nota 27, «Invarianz und Dynamik», p. 80). En este sentido habría que leer también, por ejemplo, su comentario al salmo 91 (pp. 105 s.). No es, por tanto, rigurosamente cierto que la reivindicación del anhelo del Absoluto se da en Horkheimer no tanto «a causa de Dios», como a causa de su «capacidad de reparación, reconciliación y expiación» (J. Habermas, «Sobre la frase de Horkheimer...», cit., p. 133), aunque, evidentemente, el interés en la primera causa no se da sino *mediado* por el interés en la segunda. Pero esta mediación tampoco es tan ajena a la propia tradición religiosa, judeo-cristiana, sino muy al contrario: la fe en Dios está, en ella, estrechamente ligada al anhelo de justicia, como muy bien ha puesto de relieve el teólogo H. Peukert frente a Habermas en su contribución al debate entre éste y la teología («Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die vollendeten Projekte Aufklärung und Theologie», en E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1989, pp. 57 s.). La reivindicación de la «prioridad» de Dios que frente a Horkheimer hace el teólogo dialéctico E. Jüngel (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, pp. 437 s., 437 n. 135) es acertada, pero no puede darse tampoco al margen de esa *mediación*.

39. Como ya expresaba, junto con Adorno, en su obra conjunta, «hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia» (*Dialéctica de la Ilustración*, cit., p. 261). En *este* preciso sentido es en el que puede hablarse de «teología negativa» para caracterizar la postura de Horkheimer: la teología como *momento de la praxis* que niega su contrario, la idolatría. Así es como él mismo la aceptó, y no sin reservas, en alguna entrevista (pp. 209 s.). Y es también el sentido que tiene en su amigo Adorno: por ejemplo, cuando sostiene que la negación abstracta del mundo por parte de la religión positiva liquida «en secreto la misma transcendencia, que solo se alimenta de experiencias inmanentes [...] Solo cuando lo que es puede ser cambiado, deja lo que es de ser el todo» (*Dialéctica negativa*, cit., pp. 396 s.; cf. J. A. Zamora, «"Transcendencia desde dentro"...», cit., pp. 62-66). Ese «reconocimiento» del Absoluto no se da, pues, desligado del pensamiento crítico y autorreflexivo, sino a su través. Su sujeto sería, en ese sentido, cercano a esa figura ilustrada de «sujeto poscreyente» que reivindica, entre nosotros, C. Thiebaut (*Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 275 ss.). Por eso recuerda Horkheimer repetidamente cómo la duda pertenece a la creencia genuina (pp. 111 s., 149, 218).

resistencia. La pregunta crítica que con razón suscita la reivindicación del anhelo de justicia como momento de verdad de la religión por parte del último Horkheimer es, conforme ha señalado certeramente el editor de sus obras completas[40], si esa reivindicación llegó a pasar de una mera declaración programática, si el anhelo reivindicado logró o puede lograr suscitar realmente una praxis capaz de romper la lógica de la historia. Y aquí, por más que Horkheimer se cuide de delimitar claramente el momento crítico de su teoría, en cuanto «negación determinada», de la negación «abstracta» de la religión (cf. DI, 77 s.), sí hay que conceder razón a la crítica, como ya reconocíamos, cuando afirma que la última teoría crítica corre serio peligro de quedar en el nivel de una mera filosofía negativa de la historia.

Pero, reconocida esta debilidad, debe quedar inequívocamente claro igualmente que el anhelo de justicia que Horkheimer reivindica en esta última etapa como momento de verdad de la religión es inseparable de la praxis de resistencia a la lógica de la historia y por tanto de una praxis solidaria con las víctimas de esa lógica. El anhelo, decíamos, es un postulado práctico y contrafáctico, brota *de* y *en* esa praxis, en la acción solidaria, y desgajadado de ella pierde su verdad, se convierte en mero deseo nostálgico y egoísta, en religión en mal sentido. El anhelo de justicia, decíamos también, no pertenece a quien lo reivindica, sino a las víctimas, y es en favor de ellas, del cumplimiento de su felicidad por lo que se reivindica en la praxis. Como acertó a formular lúcidamente W. Benjamin: «La esperanza nos ha sido dada en favor de aquellos que carecen de ella»[41].

40. Cf. G. Schmid Noerr, «Epílogo del editor», cit. (nota 14), p. 469. En este punto pienso que la advertencia que H. Peukert hace a la teología de no caer en el discurso abstracto de un «totalmente Otro» (cf. «Kommunikatives Handeln», cit., p. 55) podría afectar también, de algún modo, a la última teoría crítica.

41. «Goethes Wahlverwandschaften», en *Gesammelte Schriften* I/1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974, p. 201. Idea expresada igualmente por Horkheimer en multitud de textos como momento de verdad de una religión genuina: ver, por ejemplo, «Das Ende einer Illusion? Religionskritik heute» (discusión en torno a su trabajo sobre «Teísmo - ateísmo» con P. Brückner, A. Mitscherlich y otros), en *Gesammelte Schriften* XIII, Fischer, Frankfurt a. M., 1989, p. 160. Ése es, igualmente, el sentido del aforismo «Falso retorno a la religión», recogido en este volumen (p. 231 s.). Por eso también, el pesimismo de Horkheimer está, como el anhelo, en función *de los otros*, de las víctimas, no tanto, aunque también, en función de la *propia* experiencia de finitud. Ésta, a mi modo de ver, es la razón última de por qué Horkheimer, estando plenamente de acuerdo con Benjamin en la protesta contra el cierre de la historia por parte de la historiografía positivista, se negaba, en el famoso cruce de cartas en 1937, a dar, como él, la palabra a la teología. Su materialismo pesimista le impedía, en

Libertad ante los ídolos, ante los falsos absolutos, y solidaridad con las víctimas de esos falsos absolutos: he ahí, pues, los dos momentos constitutivos de la verdad de la religión, según Horkheimer. Y son, también, los dos elementos constitutivos del genuino individuo, del sujeto que él ve crecientemente amenazado por la marcha de la historia hacia la sociedad administrada y que por eso reivindica, junto con la religión y una reforma en profundidad de la enseñanza (pp. 118, 150 s.), contra su lógica. Por eso, su reivindicación de la religión como anhelo de justicia, unida a la del genuino individuo, va intrínsecamente ligada a la reivindicación de una praxis de libertad y solidaridad, una praxis con esos dos momentos que se actualizan contrafácticamente a la marcha de la historia, una praxis que ofrece resistencia a la lógica del dominio que la impulsa y abre así en el horizonte la posibilidad de una sociedad distinta, en la que la libertad avance hacia la justicia y el individuo no sea liquidado sino realizado en la humanidad (pp. 72 ss.) y en la que halle finalmente cumplimiento la esperanza una y otra vez truncada de las víctimas, símbolos verdaderos, para Horkheimer, del individuo que aspira a nacer. No está, pues, esa reivindicación de la religión bajo el signo de la resignación y la nostalgia, ni la del individuo bajo el signo del retorno al liberalismo burgués, sino, como vemos, bajo el signo de la resistencia —de la libertad ante los falsos absolutos— y la solidaridad.

Esta valoración de la verdad de la religión en Horkheimer es, evidentemente, distinta de la que encontramos en los críticos que interpretan su postura en clave de resignación y nostalgia. La verdad de la religión no la reduce él, como tiende a hacer, por ejemplo, Habermas, siguiendo a E. Durkheim, a su función de socialización, integración y legitimación social, función que ha pasado a la competencia lingüística de la razón comunicativa («lingüistización de lo sacro»)[42]. Para Horkheimer, la verdad de la religión estuvo siempre,

nombre de la esperanza truncada de las víctimas, del «llanto inconsolado de Raquel», dar ese paso (cf. carta a W. Benjamin del 16 de marzo de 1937, en *Gesammelte Schriften* XVI. *Briefwechsel 1937-1940*, Fischer, Frankfurt a. M., 1995, pp. 82 s.). No era el suyo, pues, un materialismo dogmático ilustrado, sino un materialismo crítico solidario. Y es por esta misma razón por la que, como explicitaré más adelante, se distancia también del materialismo, más optimista, de E. Bloch. Su materialismo está en este sentido más en línea con la idea de religión «desde el rostro de los otros», que por ejemplo ha desarrollado, a partir de la misma tradición judía aunque desde otros presupuestos teóricos, E. Lévinas.

42. Como han puesto de relieve y certeramente criticado J. A. Zamora («"Trans-cendencia desde dentro"...», cit., pp. 32 s.) y J. M. Mardones (*El discurso religioso de*

no solo ahora, ligada más al anhelo de justicia plena y por tanto a aquellos dos momentos de resistencia y solidaridad que rompen con las legitimaciones injustas, dominantes, e impulsan las sociedades hacia una nueva constitución social en la que se fundan la libertad y la justicia (pp. 72 s., 226, 231 s.). Y en ello mostró, sin duda, un sentido más certero para la verdad de la religión, e incluso para su diferente función social, que Habermas en su teoría ilustrada evolutiva. La reducción de la religión a su función social de integración y legitimación es por eso para él, como veíamos, una capitulación de su verdad, una neutralización del anhelo de justicia.

Y en esta verdad —en el anhelo de justicia— se encuentran también para Horkheimer su teoría crítica, el pensamiento autónomo y crítico y el genuino materialismo, con la religión: con la religión, evidentemente, «en el buen sentido». También aquí hay una diferencia notable con el pensamiento de sus críticos. Aunque algunos de éstos estén reconociendo cada vez más abiertamente la herencia recibida de la religión[43], ese reconocimiento está demasiado condicionado por aquella idea sesgada de su verdad como para aceptar su vigencia. En Horkheimer hay, en cambio, desde un principio, no solo ahora, una valoración distinta, lúcida a mi modo de ver, de esa verdad, y esa valoración sin prejuicios le permitió heredarla en su primera teoría crítica, pero también reconocer, e incluso reivindicar, su vigencia en esta última etapa de su pensamiento crítico frente a la furia de la lógica de la historia. Esta reivindicación es *nueva*, ciertamente, frente a la primera idea de herencia: ahí lleva razón la crítica cuando habla de un «cambio» en la teoría crítica. Pero, ¿significa este cambio, esa nueva valoración, una «ruptura» en su pensamiento que implique contradicción con su primera crítica materialista de la religión, concretamente una caída, resignada, en «la fe de los padres», de un «retorno a la fe», motivados por su radical desconfianza en el poder de la razón moderna?

la modernidad, cit., pp. 51 ss.). Antes que ellos lo había hecho ya convincentemente H. Peukert, tanto en su primera obra, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf, 1976, pp. 227 s., 248 s., como, sobre todo, en su trabajo, ya citado (n. 37), «Kommunikatives Handeln», pp. 50 ss.

43. Llama la atención, en este sentido, sobre todo el propio Habermas: ver, por ejemplo, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M., 1985, pp. 202, 205 (trad. cast. Barcelona, 1988, p. 170) y *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 25, 62, 186 s.

Solidaridad universal y anhelo de justicia plena. La religión, momento de verdad de la ética

Al responder a ese interrogante afrontamos, posiblemente, la cuestión más decisiva que plantea la postura de Horkheimer, y repito, no solo del último Horkheimer. Se trata, en efecto, de ver si la religión en su momento de verdad es, según él, un (mero) *impulso heredado* por el pensamiento moderno, crítico-ilustrado y revolucionario, y, como tal, algo ya «superado» —una «figura superada del espíritu»—, por tanto no actualizable sino en un pensamiento que no esté rigurosamente «a la altura de los tiempos», que mire hacia atrás con añoranza en lugar de desarrollar las potencialidades de libertad y racionalidad de la razón moderna. O bien, si se trata de un momento de verdad que se hereda pero *no se supera*, un momento que, como decíamos más arriba, no puede ignorarse impunemente, pues en él se expresan dimensiones fundamentales para la realización de lo humano.

Pues bien, a mi modo de ver, el pensamiento de Horkheimer apunta sin lugar a dudas en esta segunda dirección. Pero esta afirmación exige ser rigurosamente matizada.

En su primera etapa, que no está aquí en cuestión, aunque es fundamental para comprender estos textos de última hora, Horkheimer pone todo el acento, y de forma crítica radical, en la idea de herencia en cuanto superación del momento de verdad de la religión. En ello es deudor del pensamiento ilustrado, crítico y revolucionario marxista, que él mismo se propuso actualizar en su teoría crítica. Pero incluso en esa primera etapa tuvo su postura un sello original decisivo: nunca cedió Horkheimer —tampoco el Horkheimer «revolucionario» de los años treinta, autor de *Ocaso*, los famosos aforismos que alimentaron la protesta antiburguesa de los estudiantes del 68— al «optimismo» de aquel pensamiento crítico-revolucionario, porque siempre tuvo la viva y lúcida conciencia de la radical finitud del hombre y por tanto de su pensamiento y de todos sus proyectos, lo que implicaba para él una *reserva fundamental* frente a la utopía del reino de la libertad que movía a aquel pensamiento. No es éste lugar para entrar en análisis de detalle, pero basta constatar que Horkheimer no tuvo reparos, en razón de esa conciencia, en reconocer que su propio pensamiento, su teoría crítica, se daba de bruces con un *límite* infranqueable que él, a diferencia de Marx, y por supuesto del marxismo dominante y también, cómo no, del idealismo de Hegel, no osó saltar, como expresó más tarde en el

memorable aforismo «Anotación sobre la dialéctica» (pp. 224 s.), con «el gesto de autosuficiencia» de quien no está verdaderamente tocado por el sufrimiento de las víctimas de la historia. Era el límite de la esperanza incumplida, *definitivamente* truncada, de las víctimas de la historia. Y ante este límite, Horkheimer rescataba su pesimismo originario y su no menos originaria memoria de la verdad de la religión: no para cederle la voz, es verdad, pero sí como memoria de un momento de verdad sobre el que un pensamiento crítico, movido realmente por el interés en una humanidad liberada y realizada, no podía pasar alegremente. Su primer pensamiento crítico materialista no reconoció positivamente la vigencia de ese momento de verdad de la religión, pero sí *negativamente*: en el duelo y la memoria inconsolada de las víctimas. Esos momentos impedían que su pensamiento cediera finalmente, como tanto pensamiento crítico-revolucionario[44], al optimismo de quien termina subiéndose al tren de la historia.

Pues bien, en esta última etapa su pensamiento no solo guarda «en negativo» esa verdad de la religión, sino que la reconoce abierta y positivamente y la reivindica como un *momento insuperable* de todo genuino pensamiento crítico (y revolucionario en el mejor sentido) y de toda genuina praxis. Hay, pues, sin duda, un «cambio»,

44. En otro lugar he mostrado, partiendo de los textos, cómo el pensamiento de Horkheimer se enfrenta a ese límite en *todas* las fases de su autoconciencia y desarrollo y cómo en ello se desmarcó siempre, también en su primera etapa, incluso de Marx y se acercó al pesimismo de Schopenhauer (cf. *Wider die Logik der Geschichte*, cit., pp. 46 s., 123 s., 171 s.). A este respecto es bien significativa la confidencia de Horkheimer a su amigo Adorno en una carta de 1949, en la que reconoce «cuánto le admira que aquellos padres barbudos (*sc.* Marx y Engels) fueran tan ajenos» a la idea de la compasión y del duelo (*Gesammelte Schriften* XVIII. *Briefwechsel 1949-1973*, Fischer, Frankfurt a. M., 1996, p. 50). En este pesimismo (duelo) radical, contrafáctico y solidario, también se diferencia finamente la postura de Horkheimer del materialismo utópico y, a pesar de los crespones negros de la esperanza, optimista y mesianista de E. Bloch, como anticipaba antes y podemos leer ahora en estos textos (cf. pp. 195, 212). De ahí que considere lúcida y acertada la lectura que de ambos hace J. Muguerza en sus trabajos (citados en la n. 32), mientras que afirmar, como hace Estrada (*La teoría crítica...*, cit., p. 93), que la crítica de Horkheimer a la religión, en el primer período, «se mantiene dentro de la más estricta ortodoxia marxista», implica, a mi modo de ver, ignorar o no tomar en serio una de las dimensiones más primigenias y originales de su pensamiento, decisiva, diría yo, para una correcta interpretación de su reivindicación de la religión, como han visto bien, por ejemplo, W. Post, en su ya clásico libro sobre la filosofía tardía de Horkheimer (*Kritische Theorie und methaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, Kösel, München, 1971), y Ch. Lenhardt en su significativo trabajo «Anamnestic Solidarity: The Proletariat and its *Manes*»: *Telos* 25 (1975), pp. 133-154.

pero no, como él mismo subraya en trabajos y entrevistas aquí recogidos (cf. p. 218), una *ruptura*, y menos una *contradicción*, con su pensamiento original y con la genuina intención emancipativa que lo guía, con el que fue en todo momento su «impulso» y su «nervio» central. Más bien al contrario: se trata para él justamente de mantener rigurosa fidelidad a esa *intención emancipativa* en sentido pleno. Solo que en esta nueva situación dominada por la furia de la lógica del dominio y la autoconservación, que amenaza con borrar del horizonte ese momento de verdad de la religión, su valoración en negativo se torna *reivindicación positiva* del mismo. Pero aun así, ¿en qué preciso sentido?

Horkheimer reconoce ahora expresamente, y subraya, que el momento de verdad de la religión es una dimensión constitutiva de la praxis de libertad y solidaridad en el sentido de que una praxis genuina de solidaridad con las víctimas y con todos los seres finitos es inseparable del anhelo de justicia universal cumplida y por tanto del anhelo del Absoluto. O, dicho con mayor precisión, esa praxis contiene en sí, como una dimensión implícita pero *constitutiva* suya, este anhelo, es decir contiene en sí un *momento teológico* como dimensión de su verdad. Remitiéndose ahora sobre todo a Kant, lo precisa en una frase lapidaria: «La praxis ha de ser tal que no se pueda pensar que no existe un más allá»[45]. Y éste es el sentido preciso de todas sus sorprendentes afirmaciones en los textos y entrevistas de esta etapa sobre la religión como momento de verdad de la *ética*, e incluso de la *política*, y, en definitiva, de la *verdad* y del *sentido*.

Es verdad que algunas de estas afirmaciones sugieren —o incluso obligan a— una lectura en el sentido de una *fundamentación* de la ética en la religión y, en ese caso, de un claro retorno al teísmo, como sostienen sus críticos. Por ejemplo, las más conocidas (y explotadas): La moral pierde «con la última huella de teología [...] su fundamento lógico» (p. 93), «Sin referencia a un transcendente, [la

45. «Inmanuel Kant- zum 150 Todestag» (1955), en *Gesammelte Schriften* VII, cit., p. 40. El Kant al que Horkheimer se remite aquí, como en general a lo largo de su pensamiento, es no solo el Kant de la *Crítica de la razón práctica*, sino ese Kant leído desde y pasado por el materialismo crítico emancipativo marxiano: el postulado de la existencia del Absoluto, afirma en este sentido, se sigue «del esfuerzo moral por hacer la tierra lo más justa posible» (*Ibid.*). Horkheimer (y Adorno igualmente: *Dialéctica negativa*, cit., pp. 384 s.) se adelanta aquí a la exigencia de una razón práctica a la altura de los tiempos, como ya expresara, por ejemplo, P. Ricoeur en los años setenta, propuesta que recoge H. Peukert en su ya citada obra *Wissenschaftstheorie...*, cit., p. 312, n. 13.

moral] se convierte en asunto de gusto y humor» (p. 102), en definitiva, como la política, en mero «negocio» (pp. 97, 168, 193). O tal vez las más conocidas de su citado trabajo «Teísmo - ateísmo»: «Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios» (p. 85), «Al mismo tiempo que Dios muere también la verdad eterna» (*Ibid.*), que dieron motivo a Habermas para el artículo en que toma postura frente a Horkheimer y que venimos comentado críticamente. Hay que reconocer, repito, que estas afirmaciones, sacadas de su contexto, parecen reclamar un retorno al teísmo. Pero para que digan *eso* y pueda hablarse, por tanto, de caída en la heteronomía, como se afirma[46], hay que sacarlas realmente de su contexto. Porque en su contexto tienen inequívocamente un sentido *crítico* y *contrafáctico,* exactamente igual que la apelación al anhelo de justicia como verdad de la religión.

En primer lugar, en ningún texto habla Horkheimer de la *afirmación* del Absoluto como *fundamento* de la ética o del sentido, sino siempre y solo del *anhelo* de su existencia: ése es el momento de verdad, la «referencia», la «huella» de la teología con la que se perdería el sentido incondicional y, con él, el sentido de la ética y de la verdad (pp. 168 s., 193 s., 211). No se puede hablar, pues, con rigor de retorno al teísmo, que sigue siendo para él, ahora no menos que antes, el terreno de la *ilusión*; ni su reivindicación de la religión en cuanto momento de verdad de la ética presupone, como también se afirma, un «concepto ontológico de verdad»[47], cuando éste, como he mostrado, está para él habitado por «la mentira» (p. 226). Lo que Horkheimer reivindica es —no menos, pero tampoco más— que la genuina praxis (como el genuino pensamiento autónomo y crítico)

46. Cf. R. Vargas-Machuca, «Ética y marxismo», en V. Camps y otros (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992, pp. 218 s.

47. J. Habermas, «Sobre la frase de Horkheimer...», cit., p. 139. En la misma línea interpreta al último Horkheimer J. Muñoz en su, por otra parte, excelente trabajo «Materiales para una crítica de la modernidad («Max Horkheimer y los orígenes de la "teoría crítica"»: *Anales del Seminario de Metafísica* XII, Universidad Complutense, Madrid, 1987-1988, pp. 29 s.). También lo hace así, aunque con mucho menos rigor, R. Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 53 (que he criticado ya en mi trabajo antes mencionado «Desde la perpectiva de las víctimas», p. 49). Por el contrario, es acertada, a mi entender, la interpretación que hace J. Sádaba de la reivindicación de la teología por parte del último Horkheimer al insistir en que no se trata de una teología positiva, sino «negativa» (cf. «¿Es posible una política sin teología?»: *Leviatán* 4 [1981], pp. 76 s.). La crítica radical de Horkheimer precisamente al «concepto ontológico de transcendencia» (p. 226), a la que hice ya referencia, debería, desde luego, despejar toda duda al respecto; es, incluso, como muestran los aforismos, más radical que la de sus propios críticos.

no pierda, bajo la furia de la lógica de la historia, la dimensión de *incondicionalidad* que un día se expresó en la religión y ahora merece ser rescatada ante el peligro de capitulación tanto de la praxis como del pensamiento ante la furia de esa lógica. Es verdad también que algunas de sus afirmaciones inducen a pensar que deja la defensa de esa dimensión en manos de la religión, lo que implicaría, esta vez sí, una desconfianza en los potenciales emancipadores de la razón moderna[48]. Pero ya hemos visto cómo la reivindicación de la verdad de la religión pasa a su vez, para Horkheimer, inequívocamente por la crítica y por la praxis solidaria, y en ningún modo se puede hablar, por tanto, de entrega resignada en brazos de la religión.

Y en segundo lugar, la intención genuina de la reivindicación de la religión que hace el último Horkheimer es exactamente la misma que obligaba a su primera teoría crítica a dejar el horizonte de la historia abierto para que se siguiera oyendo el grito roto, la esperanza truncada de las víctimas, y que por eso se expresaba en el duelo y la memoria: es la intención que suscita incansablemente la cuestión de la justicia universal cumplida y, retroactivamente, del sentido de la praxis y del pensamiento, del sentido de la historia. Horkheimer sostiene que ese sentido incondicional solo se salva si no se pierde o directamente se liquida el momento de verdad de la religión, porque ninguna razón ni ninguna praxis pueden alcanzar, como diría su amigo Adorno, a reparar y dar cumplimiento a la

48. Como argumenta con fuerza Habermas, «Sobre la frase de Horkheimer...», cit., p. 134, donde remite al texto de la *Dialéctica* (DI, 163) en el que ve una clara negación de la capacidad de la razón moderna para discernir moralmente. Pero el sentido de ese texto, y de tantos parecidos, no es, evidentemente, negar a la razón esa capacidad, lo que estaría en flagrante contradicción con la totalidad de su pensamiento, sino solo denunciar la amenaza de disolución de la moral cuando se borra de ella toda referencia al momento de *ultimidad* o *incondicionalidad*, que le da, como decía su amigo Tillich, «seriedad». De no ser así no se entendería en absoluto que una de sus afirmaciones más polémicas de esta última etapa, como la que podemos leer en el texto de la famosa entrevista «El anhelo de lo totalmente Otro» —«El positivismo no conoce ninguna instancia transcendente a los hombres capaz de discernir entre servicialidad y codicia, entre bondad y crueldad, entre egoismo y autoentrega» (p. 169)—, sea exactamente la misma que Horkheimer establece en su famoso artículo de 1933 «Materialismo y moral», sólo que allí aplicada precisamente a su propia teoría crítica en contra de los intentos ideológicos de fundar la moral en la sola inmanencia, si bien en la ontología (Scheler, etc.) (Cf. M. Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, p. 93; trad. cast. de A. Maestre, «Materialismo y moral», en *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 134). Evidentemente, no se trata de afirmaciones «coyunturales», de conveniencia, sino de una postura rigurosamente *dialéctica*, en el sentido indicado (ver notas 20 y 22).

esperanza definitivamente truncada de las víctimas[49]. Y esta cuestión es absolutamente seria y determinante para poder hablar con rigor de praxis y de pensamiento genuinos, de razón, de verdad y de sentido. Es, como dice Horkheimer con máxima lucidez en uno de sus más densos aforismos, «la pregunta de la filosofía» (p. 223)[50].

La razón podrá (y tendrá que) desarrollar esa dimensión de incondicionalidad en su despliegue inmanente, podrá (y tendrá que) garantizar inmanentemente, por tanto «sin recurso a Dios» ni a la vieja teología, una «transcendencia desde dentro», dada ya, en el fondo, en el propio lenguaje —como argumenta Habermas contra Horkheimer a la vez que contra los intentos disolventes, relativistas, incluso nihilistas, de buena parte del pensamiento actual[51]—. Pero al final no podrá evitar enfrentarse al mismo *límite* ante el que Horkheimer plantea, con absoluta honradez, la cuestión decisiva: la pregunta de la filosofía, la pregunta por el futuro de la esperanza truncada de las víctimas (pp. 223, 226, 230) y, en definitiva, por el sentido de la razón y de la praxis. Y no será suficiente con afrontar esa cuestión a nivel individual, como las cuestiones-límite del sufrimiento, la culpa y la muerte, con la actitud racional ilustrada de vivir

49. *Dialéctica negativa*, cit., pp. 384 s.

50. A la luz de este decisivo aforismo queda una vez más claro que no se trata para Horkheimer, como pudiera parecer, del viejo temor a que «si no hubiera Dios... todo estaría permitido», que últimamente ha resucitado, por ejemplo, L. Kolakowski (*Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1985) y de que, por tanto, sin «el salto a la fe» estaríamos privados del «único fundamento posible» de la acción (cf. J. Vigil, «La filosofía de la religión de Leszek Kolakowski», en M. Fraijó [ed.], *Filosofía de la religión*, cit., pp. 666 s.), sino solo —¡no menos, pero tampoco más!— de la dimensión de profundidad, de incondicionalidad, y en definitiva de *verdad*, de la acción moral, cuestión bien distinta de la de su fundamento.

51. Cf. «Sobre la frase de Horkheimer...», cit., p. 147. Más extensamente, en su respuesta a la crítica que se le hizo desde la teología, en «Excurso: Transcendencia desde dentro, transcendencia hacia el más acá», en *Textos y contextos*, cit., pp. 149-175. Desde la perspectiva de Horkheimer llama poderosamente la atención el denodado esfuerzo que realiza Habermas por resistir a la pendiente «relativista» de buena parte del pensamiento actual, sobre todo del posmoderno y neopragmático (R. Rorty, especialmente: ver «El giro pragmático de Rorty»: *Isegoría* 17 [1997], pp. 5-36), pero incluso del mejor pensamiento liberal (cf. su rica discusión con el liberalismo político de J. Ralws, en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999) y, desde luego, frente al nihilismo de una «cultura de la multivocidad» que pretende salir de la crisis de la razón mediante un salto al «politeísmo» (O. Marquard, «Lob des Politheismus», en *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, 1981, pp. 91 ss., criticado en *Pensamiento posmetafísico*, cit., pp. 172 s.). ¿No obedece esta amenazadora tendencia «disolvente» a la misma lógica que Horkheimer critica en su pensamiento tardío y frente a la que reivindica el momento de verdad de la religión? Desde luego, en esta resistencia se halla Habermas no tan lejos de la *genuina* intención de la crítica de Horkheimer como su crítica a éste induce a pensar.

«sin consuelo» ante ella[52]. Esta respuesta no responde a esa cuestión, porque lo que en ella está en juego no es el sentido y la esperanza *propios* —por tanto el consuelo—, sino los de *los otros*, es decir, la justicia universal y la reconciliación de la historia del sufrimiento. La cuestión no nos pertenece, como no nos pertenece el anhelo de justicia, y en consecuencia no basta con aceptarla estoicamente como límite de la única transcendencia aceptable para un pensamiento consecuentemente postmetafísico. En ella está en juego el sentido de lo humano, de la razón y de la praxis. Como afirma Horkheimer, si la esperanza truncada de las víctimas no halla cumplimiento, «todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil» (p. 225). La modernidad tendrá que renunciar, como ha reclamado con fuerza, incluso frente a Habermas, uno de los representantes más agudos de la última teoría crítica, A. Wellmer, a toda idea de reconciliación, pero no, desde luego, al interrogante que la esperanza incumplida de las víctimas abre sobre la historia, la razón y la acción humana[53].

Resistir en la finitud: Pesimismo metafísico - optimismo práctico. Símbolo, duelo, memoria y solidaridad

La reivindicación del momento de verdad de la religión por parte del último Horkheimer no va más allá de ese reconocimiento. Pero

52. Como propone Habermas (tanto en su ya lejano *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p. 145 —iremitiendo, curiosamente, al sociólogo conservador P. Berger!—, como en el reciente trabajo, aquí comentado, «Sobre la frase de Horkheimer...», cit., p. 147).

53. Éste es también el sentido del lúcido aforismo «El engaño de la felicidad» (p. 130). No se trata, por tanto, solo de la cuestión de la *motivación* para la acción moral, única en la que Habermas estaría dispuesto a conceder validez a la discutida frase de Horkheimer (cf. «Sobre la frase de Horkheimer...», cit., p. 147), sino de la cuestión de su *verdad*, y por tanto de su *sentido*. Es en esta decisiva cuestión donde, como argumenta convincentemente H. Peukert frente a Habermas, se decide la apertura o el cierre de la razón y de la acción al horizonte teológico (cf. *Wissenschaftstheorie*, cit., pp. 273 ss.; «Kommunikatives Handlen», cit., pp. 59 ss.). También para M. Fraijó es ahí, en esa «urgencia» de la solidaridad, donde se encuentran y se interpelan mutuamente la ética y la religión (cf. *A vueltas con la religión*, cit., pp. 168, 188 ss.). Esa «urgencia» confiere a la cuestión religiosa, en cuanto «anhelo de justicia consumada» (p. 173), una inevitable y provocadora componente de dramaticidad, que se compagina mal con la propuesta citada de A. Wellmer (*Finales de partida*, cit., pp. 30 s.) y que está, desde luego, más cerca de la genuina experiencia y tradición judeo-cristiana que mucha parte de la religión que el último pensamiento, no solo postmetafísico sino posmoderno, parece querer recuperar (cf. J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno...*, cit., p. 33).

este reconocimiento no implica más que la conciencia, viva y lúcida, de la cuestión decisiva de la justicia, y por tanto de la reconciliación pendiente de la historia del sufrimiento. Y esta conciencia, a su vez, no solo no implica un retorno a la religión afirmativa, como se ha mostrado, sino que va íntimamente unida a una conciencia no menos aguda, viva y lúcida de nuestra radical finitud. De ahí el pesimismo metafísico que atraviesa e inunda prácticamente todos sus escritos de esta última etapa, pesimismo que, inspirado en el de Schopenhauer, tiene un sentido claramente crítico y contrafáctico y apunta por eso en la misma dirección del anhelo de justicia. En él se expresa la radical y consecuente negativa de Horkheimer a dar el paso a la afirmación, a la religión positiva, y por tanto el rechazo de todo consuelo ante la insoslayable realidad de la esperanza incumplida de las víctimas.

Interpretar su reivindicación de la religión en esta etapa como una velada o manifiesta búsqueda de consuelo, como tiende a hacer la lectura dominante, es por eso, a mi modo de ver, ignorar o tergiversar directamente el sentido que tiene para él la religión. Basta leer uno de sus últimos aforismos, «La verdad de la religión», para convencerse de ello. El consuelo no pertenece a la verdad de la religión, ni ésta se agota en la función consoladora que sin duda ha jugado a lo largo de su historia. Consuelo se da solo en la afirmación, y ésta, lo mismo que el consuelo, la religión afirmativa y la verdad dogmática, están habitadas para Horkheimer, según veíamos, por la «mentira» (p. 226): su verdad es, leemos en el aforismo citado, la verdad «engañosa» de los felices, «tan falaz como el grito de los torturados que acusa al mundo. Con su muerte se extingue también su verdad. La expresión es ilusión porque no hay un Dios que la escuche, [...] que la acoja en sí y la guarde» (p. 230). En este punto precisamente, el pesimismo de Horkheimer es más radical y más consecuente que el del propio Schopenhauer, quien finalmente cede a la afirmación y busca la redención en la nada (pp. 236 s.).

Horkheimer se niega a dar este paso, aun cuando en las manos no le quede más que la aporía. Como en los momentos límite de su primera teoría crítica, su pesimismo es, a la vista de nuestra radical finitud, del *malum metaphysicum*, tan consecuente como dramático. Como entonces «la desesperación» no era para él argumento válido contra la verdad de una afirmación, tampoco ahora lo es la aporía. Antes prefiere el pensamiento aporético que el paso a la afirmación, que vive de la ilusión.

Pero queda otra alternativa frente a la afirmación y la aporía: es, dice, «el silencio» (p. 229). Con todo, en muchos textos del último Horkheimer hallamos referencias a otra «salida» de esta delicada situación: se trata del *símbolo,* de la capacidad transcendedora, si bien no afirmativa, del *lenguaje,* de su densidad semántica, que guarda en sí, que sugiere y narra, que apunta sin pretender ni poder nunca, sin embargo, afirmar y dominar (pp. 92, 160, 229)[54]. No hay nihilismo ni derrotismo, sino conciencia de la finitud y resistencia a la afirmación. De ahí que tanto el silencio como el símbolo vayan unidos para él en este momento, lo mismo que en la primera etapa, al duelo y la memoria. Duelo, porque el final feliz, cualquiera que sea soñado, no es más que «un instante de la mala infinitud» (p. 237), y memoria permanente y resistente de la esperanza incumplida de las víctimas. En ambos momentos, duelo y memoria, se expresa, se mediatiza y se conserva para Horkheimer la verdad de la religión. El anhelo de justicia —llega a decir en este sentido— es el anhelo de aquellos «que son capaces de duelo verdadero» (p. 118). Justamente ahí, en la capacitación para el duelo genuino, ve él una de las ineludibles funciones de la religión y la teología en la sociedad administrada y en una educación para la autonomía (pp. 120, 186 s.). En este contexto debe situarse su también sorprendente recu-

54. La atención al *lenguaje* y a su densidad semántica es también vieja en Horkheimer, sobre todo a partir de la segunda etapa de su pensamiento, aunque no llegó a cuajar en una filosofía del lenguaje. Horkheimer no realizó el «giro lingüístico», y ahí está otra innegable debilidad o limitación de su teoría frente, por ejemplo, al desarrollo de la razón comunicativa en Habermas. En Horkheimer la reflexión sobre el lenguaje no versó sobre sus potenciales generadores de intersubjetividad; más bien estuvo centrada en su capacidad significativa, es decir, en su «verdad» (de ahí, por ejemplo, las sugerentes reflexiones sobre la cópula «es»: «Kopula und Subsumtion» [¡1939!], en *Gesammelte Schriften* XII, cit., pp. 69-74, y las no menos sugerentes y críticas vertidas en el aforismo «Erbsünde und Kopula», en *Ibid.*, pp. 277 s.). Pero esta dimensión del lenguaje, como la del momento de verdad del mito que hemos comentado en una nota anterior (n. 24), no es en absoluto accidental, sino central y esencial para la propia verdad de la intersubjetividad —su momento «teológico», diría Horkheimer—, y por eso debe ser también objeto de reflexión. Es significativo que A. Wellmer reclamara ya hace un tiempo, partiendo de Adorno y frente a Habermas, una reflexión sobre lenguaje y verdad que apunta, a mi modo de ver, en esta misma dirección (cf. *Finales de partida*, cit., pp. 248 s.) y que el propio Habermas esté prestando últimamente más atención al mismo tema, fundamental en una filosofía de la religión (cf. J. Habermas, *Ensayos sobre religión y racionalidad. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 2000). Una reflexión en este sentido, si bien desde otras coordenadas, se encuentra en los conocidos estudios sobre el símbolo de P. Ricoeur y en los interesantes trabajos sobre el lenguaje de G. Steiner (cf. *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona, 1991, y *Pasión intacta*, Siruela, Madrid, 1997).

peración de la idea teológica del pecado original (pp. 120, 126 s., 186 s.). No hay felicidad que merezca ese nombre, recuerda constantemente en estos escritos, si no guarda en sí un momento de duelo y memoria (cf. pp. 56, 120, 186 s., 216).

Esos dos momentos, duelo y memoria, no son, pues, expresión de resignación, sino, bien al contrario, de resistencia y de verdadera esperanza. Por eso van para Horkheimer, como el anhelo de justicia, estrechamente ligados a una praxis de solidaridad con las víctimas de la historia, con todos los seres que sufren, incluida la naturaleza (pp. 118, 157 s.)[55]. Y se alimentan mutuamente: los implicados en esa praxis de resistencia y solidaridad podrían encontrarse y unirse en el anhelo de justicia, del Absoluto; y al revés, los impulsados por este anhelo podrían encontrarse, más acá de toda afirmación imposible sobre el Absoluto, en una praxis de solidaridad que «de forma no dogmática» conservaría y realizaría la verdad de la religión (p. 129). Su símbolo sería el «hombre supremo», aquel que «se abaja a lo más profundo», aquel que en la cruz reveló que «el bien no es bueno en cuanto triunfa, sino en cuanto resiste al triunfo» (p. 235), y así se convierte en el «supremo que puede liberar a otros» (p. 230)[56]. La esperanza que nos queda, concluye por eso Horkheimer,

55. En la fundamentación de la solidaridad en la conciencia de la radical finitud, y por tanto de la radical igualdad de todos los seres, se inspira Horkheimer de nuevo en Schopenhauer, pero en él adquiere esa solidaridad «universal», planetaria, el mismo inequívoco sentido de crítica de la idolatría, de los falsos absolutos, que tiene el anhelo de justicia, con el que va íntimamente unida. No es, pues, una huida hacia lo irracional, como interpreta Habermas, sino una de las bases racionales para una praxis en favor de la justicia y la tolerancia, como hoy con acierto se reivindica (cf. F. Fernández Buey, «Barbarie, tolerancia, igualdad en la diversidad», en M. Cruz [comp.], *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 115 s.).

56. No queda espacio para desarrollar la intuición, e incluso el sorprendente reconocimiento, que laten en el fondo de esta idea de Horkheimer, que tampoco es nueva, sino tan originaria en su pensamiento como el anhelo de justicia. Es la idea de que el Absoluto no puede coincidir con el Ser, que en definitiva se identifica con el poder que triunfa en la historia, sino más bien con «la bondad», para la cual, como para la verdad, «el poder es demasiado poco» («Gegen die Philosophie», en *Gesammelte Schriften* VI, Fischer, Frankfurt a. M., 1991, p. 281). La referencia al «hombre supremo», que da idea de lo lejos que está la reivindicación del individuo en Horkheimer del liberalismo burgués, la encontramos en el significativo aforismo titulado «Arriba y abajo» (pp. 230 s.), donde Horkheimer llega incluso a reconocer que «entregarse totalmente y en el pleno sentido de la palabra solo lo puede hacer un Dios» (*Ibid.*). Evidentemente, un Dios «diferente» del Absoluto identificado con el poder. Esta idea, que pertenece a la mejor vena tanto del judaísmo como, sobre todo, del cristianismo, como nos recordó desde la prisión de la Gestapo el teólogo D. Bonhoeffer (*Resistencia y sumisión*, Salamanca, 1983, pp. 252 s.) está, como digo, implícita

es que en la sociedad administrada que se avecina aún se hallen hombres «que ofrezcan resistencia como las víctimas de la historia, de las que forma parte el Fundador del cristianismo» (p. 86).

NOTA SOBRE LOS ESCRITOS RECOGIDOS EN ESTE VOLUMEN

Horkheimer no trata la cuestión religiosa expresa y particularmente en un escrito determinado, sino siempre y solo en relación con su teoría crítica de la sociedad, la cultura y la historia, como corresponde a un pensamiento materialista. No podía esperarse, por tanto, encontrar entre sus escritos un texto amplio, digamos una «filosofía de la religión», donde nos dejara explicitada y argumentada su postura sobre esa cuestión, ni siquiera en los escritos de su última etapa donde la religión aflora, sin embargo, como asunto y preocupación permanente. El material para comprender bien su postura sobre la cuestión religiosa es por eso, paradójicamente, tan amplio como sus escritos completos, incluida la correspondencia.

En esta selección se ha procurado incluir todos los textos que contienen alguna afirmación relevante de Horkheimer sobre la religión, su función, su mentira y su verdad, y su futuro. Textos, evidentemente, de la última etapa, a partir de su retorno a Alemania en 1949. Se podrían haber incluido algunos más y también podría haberse dejado fuera alguno, que puede ser excesivamente repetitivo, como es el caso de alguna entrevista. Pero no creo que haya quedado fuera ninguno donde se contenga alguna afirmación importante de Horkheimer sobre la religión . La selección es por tanto, pienso, completa, aunque a la vez fragmentaria. De hecho, la mayor parte de los textos, fuera de los aforismos, son fragmentos, como se indica. El espacio no daba para más; ni tampoco era estrictamente necesario recoger el texto completo. Aunque fragmentarios, los textos

pero bien presente en el pensamiento de Horkheimer desde un principio: es «la verdad» que inspira su crítica radical y permanente, a lo largo de todas las etapas de su pensamiento, a la lógica del dominio y el poder y a la filosofía de la historia que la obedece, al teísmo, a la ontología y, en definitiva, a toda afirmación: religiosa o filosófica, que inevitablemente termina bagatelizando el sufrimiento y la esperanza incumplida de las víctimas (cf. todas las referencias en *Wider die Logik der Geschichte*, cit., pp. 69 ss., 158 ss., 217 ss.).

seleccionados no rompen la lógica de la argumentación ni dejan fuera contenidos importantes sobre la cuestión religiosa.

Horkheimer, ya he dicho en la presentación, no desarrolló en su última etapa un cuerpo de teoría como en las etapas anteriores. Su pensamiento tardío es, en este sentido, más ocasional y fragmentario. Así, la mayor parte de sus escritos de esta etapa, y en concreto del primer grupo de los aquí seleccionados, son resultado de conferencias, discursos o incluso de charlas radiofónicas. Ello no rebaja el nivel de la reflexión y las ideas que contienen; solo refleja la importancia que para el último Horkheimer adquirió la *educación*, en sentido amplio pero riguroso, a la vista de la problemática evolución de la sociedad hacia un mundo administrado.

El segundo grupo de textos recoge algunas de las más significativas conversaciones que mantuvo Horkheimer o entrevistas que se le hicieron en esta etapa, sobre todo a partir de los años sesenta, es decir, en sus últimos años. Fueron estas entrevistas, como era de esperar, las que más calaron en la opinión pública, en especial aquellas en las que abordó abiertamente la cuestión religiosa; y, sin embargo, no es en ellas, por cierto, donde encontramos su pensamiento más preciso y matizado.

Este pensamiento lo encontramos más bien, paradójicamente, en los escritos más fragmentarios: sus aforismos o notas de estos últimos años, que constituyen el tercer y último grupo de los textos aquí seleccionados. Estos textos son, sin duda alguna, los más pensados y trabajados de Horkheimer y reflejan, a veces con extrema radicalidad, la sustancia de su pensamiento. Como sus primeros aforismos de los años treinta (*Ocaso*) y los apuntes y esbozos de la última parte de la *Dialéctica de la Ilustración*, estos últimos aforismos son la expresión más adecuada de un pensamiento que, por rigurosa fidelidad al impulso originario que lo movió desde un principio, el anhelo de justicia, se negó en todo momento a dar la palabra a la afirmación, al sistema*.

* En los casos en que solo se recoge un fragmento del original el texto no reproducido se indica con puntos suspensivos entre corchetes [...]. En todos los textos se han mantenido las notas del autor según su propia numeración en el original; de ahí que en los fragmentos no aparezcan en su orden lógico. De las obras citadas por Horkheimer en sus notas se da, donde existe, la traducción castellana y, hasta donde ha sido posible, la referencia de página. En sus escritos tardíos Horkheimer no cuidaba con tanta precisión sus citas... A veces cita incluso de memoria, lo que en algunos casos genera, como se indicará, referencias equivocadas.

ESCRITOS FILOSÓFICOS

ACTUALIDAD DE SCHOPENHAUER*
(1960)
(Fragmento)

[...] La revolucionaria aportación filosófica de Schopenhauer radica sobre todo en haber mantenido, frente al puro empirismo, el dualismo original que constituyó hasta Kant el motivo central y, con todo, en no haber divinizado el mundo en sí, la auténtica esencia. Desde el gran discípulo de Platón, Aristóteles, el pensamiento europeo se ha aferrado al principio de que una esencia posee tanta mayor bondad y perfección cuanto más real, sólida y eterna es. No conozco ningún otro dogma filosófico que haya alcanzado una vigencia tan universal. Los hombres deben orientarse según aquello que es más real, más consistente. La filosofía dedujo de lo eterno sentido y normatividad para la vida pasajera, y con ello se daba, explícita o implícitamente, la satisfacción de todo anhelo y la recompensa del bien. Estar en consonancia con lo más real, con lo mejor, con lo más poderoso, no podía sino reportar bien. Los filósofos trataron de fundamentar más adecuadamente, es decir, sobre la razón humana, la esperanza que en otro tiempo tuvo su apoyo en la autoridad de los padres y de la revelación. Ésta es la convicción filosófica y a la vez la función de la filosofía con las que rompió Schopenhauer. El ser más elevado y real, la esencia metafísica hacia la que los filósofos orientaron su

* Discurso pronunciado el 21 de septiembre de 1960 en la Paulskirche de Fráncfort con motivo del centenario de la muerte de Arturo Schopenhauer, publicado en 1961 en *XXXXII Schopenhauers-Jahrbuch für das Jahr 1961*, Frankfurt a. M., 1961, pp. 15-25, y recogido ahora en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* VII. *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Fischer, Frankfurt a. M., 1985, pp. 122-142, fragmento 130-142.

mirada desde el mundo cambiante de las cosas existentes, no es también el bien. Los grados de la realidad no son grados de perfección. La mirada hacia lo positivamente infinito, a lo incondicionado, no enseña lo que debe hacerse; es imposible remitirse a la autoridad del ser cuando se quiere realizar una acción honesta. La verdadera esencia que está en la base de todas las cosas exteriores, la cosa en sí, por contraposición a los fenómenos, puede encontrarla cada uno en sí mismo si mira dentro de sí con suficiente claridad, si sabe extraer el resultado de las experiencias con su propia naturaleza. Esa esencia es el deseo insaciable, tras cada satisfacción siempre despierto, de bienestar y placer. Ahí, y no en las razones que el intelecto encuentra en cada caso para tal deseo, radica la inextinguible realidad de todo lo viviente, de todo ser. El intelecto, el instrumento de la racionalización con el que los individuos, los grupos de interés y los pueblos tratan de acomodar sus exigencias, ante sí y ante los otros, a las normas morales vigentes, sirve de arma en la lucha con la naturaleza y con los hombres. Es una función de la lucha por la vida tanto en los individuos como en la especie; se despierta con la resistencia y desaparece con ella... El bien es para Schopenhauer lo efímero, el pensamiento y la ilusión, como aquello que siempre se reproduce.

No obstante, Schopenhauer se adhirió al siglo XVIII. Con amargura contra el ensimismamiento, aún hoy extendido en escuelas y universidades, de los «filósofos de entretenimiento»[10], que difamaron «a los grandes hombres del siglo pasado, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume..., esos héroes, esos gigantes y benefactores de la humanidad», se lamentaba de que la venerable palabra «ilustración... se hubiera convertido en una especie de injuria»[11]. Se identificó hondamente con la lucha contra la superstición, la intolerancia y el dogmatismo racionalista. Lo que le parecía sospechoso, incluso absurdo, en la ilustración era la identificación del ser poderoso, hoy o en el futuro, o incluso de la historia sangrienta, con lo que debe ser. Ni siquiera el reconocimiento de una humanidad futura, que no trate de liquidarse a sí misma, le parecía compensador en cuanto expresión del bien. Si ni siquiera los predicadores de la historia profana de salvación pueden remitirse a él, al bien, mucho menos los defensores

10. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* III, ed. de E. Griesbach, Leipzig, p. 218. [*Sobre la voluntad en la naturaleza*, trad. de M. de Unamuno, Alianza, Madrid, ³1982, p. 59.]

11. *Ibid.*, p. 216. [Trad. cast., *ibid.*]

de lo existente. En contra de la teología, de la metafísica y de toda filosofía positiva de la historia, Schopenhauer despojó de sanción filosófica a la solidaridad con el sufrimiento, a la comunión de los hombres abandonados en el universo, pero no por eso cedió en absoluto la palabra a la dureza. Mientras haya hambre y miseria sobre la tierra no hay descanso para quien es capaz de ver. «Una vida heroica» —escribe en *Parerga*[12], y Nietzsche lo cita con entusiasmo en *Consideraciones intempestivas*— «lleva aquel que en toda ocasión lucha con las más extremas dificultades por lo que puede redundar de algún modo en bien de todos y al final triunfa, aunque sea mal o no sea en absoluto recompensado por ello»[13]. Cuanto más lúcido es un pensamiento, tanto más induce a la abolición de la miseria, y, sin embargo, no es más que una amable ilusión pensar que ése es el sentido último de la existencia, el fin de la prehistoria, el comienzo de la razón. La vida heroica, en definitiva la vida santa, sin ideología, es consecuencia de la compasión, del compartir la alegría, de la vida con los otros; los hombres lúcidos no pueden dejar de luchar contra el horror hasta la muerte. El conocido pensamiento de que la autoentrega para la superación de la voluntad egoísta en los grandes individuos morales conduce a la liberación de la cadena de las reencarnaciones no tiene nada que ver con la beatitud positiva. También la felicidad es negativa. Incluso el último asilo utópico que el más grande ilustrado alemán, su maestro Kant, quiso conceder: el fin final que la historia humana debe cumplir, o la felicidad en el concepto de «bien supremo», son para Schopenhauer, a la vista del horror de este mundo, pura ilusión racionalista. El pensamiento ilustrado no necesita de ella [...].

El morir y el permanecer, la muerte de lo particular, el ser de lo universal, son la misma cosa. Hegel está ya lejos del *pathos* positivo de Fichte y de la recomendación para la vida feliz que incluso en el autor de las *Reden an die deutsche Nation* [*Discursos a la nación alemana*] había perdido ya todo estímulo eudemonístico. El matiz en la disolución del falso consuelo, con el que Schopenhauer va más allá de Hegel, está en su negativa a considerar la consistencia del sistema transformador del mundo, y con él el desarrollo de la humanidad hasta el estado en el que se hace posible tal consideración filosófica, como un fundamento para divinizar el ser. También la

12. *Ibid.* V, § 172, p. 337.

13. *Ibid.* VII, pp. 76 s. [*Consideraciones intempestivas* III, trad. de E. Ovejero y Maury, en *Obras completas* I, Aguilar, Madrid-Buenos Aires-México, ⁵1962, pp. 122 ss.]

totalidad social, las instituciones en las que el espíritu retorna sobre sí, como en el arte o la filosofía, deben perecer. El espíritu absoluto es inmanente al espíritu objetivo y subjetivo de los pueblos, y éstos sufren el destino de la caducidad. La reconciliación, la identidad de los contrarios que alcanza el pensamiento, no es la reconciliación real, ya se cumpla ésta en el estadio presente o en el futuro de la humanidad. El golpe esencial con el que Hegel, el último gran sistemático de la filosofía, salvó la positividad del Absoluto introduciendo en él el sufrimiento y la muerte, fracasa ante el hecho de que el pensamiento está ligado, a pesar de todo, al sujeto y con él perece.

Repensando la doctrina de Hegel queda claro que la positividad que le atribuye Schopenhauer no puede en definitiva tener consistencia. El fracaso del sistema lógicamente perfecto en su forma suprema en Hegel significa el final lógico de todos los intentos de justificación racional del mundo, el final de la pretensión de la filosofía de seguir los pasos de la teología. Todos esos intentos se basan, directa o indirectamente, en el pensamiento de que el mundo es obra o expresión del espíritu verdadero. Pero si el mundo, al contrario, no guarda necesariamente, en razón de su esencia, relación con el espíritu, se evapora la confianza filosófica en el ser de la verdad como tal. La verdad no se halla entonces sino en los hombres perecederos mismos y es tan efímera como ellos. También el pensamiento sobre la caducidad pierde el brillo de lo que es-más-que-caduco. Solo queda la mera fe. Y el intento de racionalizarla está condenado al fracaso. Lutero tenía razón cuando mantenía reservas frente a Melanchton.

La filosofía tiende a disolverse. Quien en consideración de la tradición europea comienza a filosofar, aunque sin hacerse ilusiones sobre lo que pueda salir de ello, no está seguro de que su experiencia no sea absurda. El esfuerzo por la verdad, amasado en la ilustración y liberado por Schopenhauer de todo servicio impuesto externamente, conduce en su obra, con lógica implacable, a que el concepto se niega a la verdad. Del absoluto malo, de la ciega voluntad en cuanto esencia, se sigue inevitablemente la antinomia amenazadora de que la afirmación del ser eterno, verdadero, no puede perdurar ante la verdad. La contradicción, inmanente al pensamiento autónomo y resquebrajándolo en todo momento, de la cual supo Hegel más que ningún otro y a la cual trató de domeñar mediante su sistema, está presente ya en los primeros escritos que se distancian de la teología. En la gnosis, como en la mística judía y cristiana, constituye el motivo secreto. Pero es a partir de Schopenhauer cuan-

do se expresa abiertamente. ¿Cómo puede perdurar la verdad si el fundamento del mundo es malo? Schopenhauer mantuvo el concepto de verdad, aun cuando conduce a lo negativo de ella misma; ese concepto significaba para él la determinación de no detenerse en ninguna ilusión. Su nombre fue en otro tiempo una misma cosa con la filosofía. «Quien ama la verdad, odia a los dioses», como se dice en el *Nachlass*[15]. Pero, ¿qué queda de la verdad sin los dioses, sin Dios? La verdadera inquietud de Schopenhauer, el tono irritante del estilo libre, desarrollado en un trato productivo con la gran literatura europea, parece proceder de la discrepancia que anida desde siempre en el corazón de la filosofía, más que de su tan mencionado natural que tampoco puede desligarse de experiencia filosófica. La metafísica de la voluntad irracional como esencia del mundo tiene que conducir al pensamiento de la problemática de la verdad. Ésta constituye el meollo del pensamiento de Nietzsche, y a ella se remonta el existencialismo libre, no, claro está, el existencialismo aparente que mediante el inofensivo discurso del transcender vuelve a introducir por la puerta trasera la metafísica positiva o incluso, como la ontología fundamental, transforma, mediante un lenguaje festivo, la angustia, la preocupación, el estar arrojados al mundo, en definitiva el sinsentido, en lo positivo y, de este modo, cubre a la realidad opresora con un halo filosófico.

El pensamiento de Schopenhauer es enormemente actual. Tanto, que la juventud lo comparte instintivamente. Ella conoce la contradicción de la verdad autónoma y está profundamente irritada por ello. La filosofía sigue su marcha no más allá de la historia real. Los jóvenes no aceptan el pensamiento que está superado filosóficamente. Si se intenta acallar o encubrir la contradicción en la que necesariamente se ve atrapado, quedan desconcertados no sólo respecto de la veracidad de los mayores, sino de la misma cultura a la que pertenecen. Ésta no está ya de por sí, por muchos motivos internos, en alza. La técnica ahorra memoria. Los jóvenes tienen ya pocos motivos para creer en la referencia de los mayores a los diez mandamientos. Tratan de arreglarse sin ellos. En diversas universidades de América, e incluso en países del Este, ha triunfado el positivismo lógico y ha desplazado a la filosofía. El positivismo lógico considera al pensamiento mismo como una mera producción, como un negocio. Entre la elaboración de fórmulas matemáticas y su aplicación en

15. A. Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlass*, en *Ibid.* IV (*Neue Paralipomena*), § 431, p. 255.

la técnica y la industria no hay diferencia alguna sustancial. El positivismo representa la consecuencia que implica el fracaso de la filosofía positiva. No hace falta ocuparse de la verdad filosófica porque no existe tal cosa. Tal es el cortocircuito que evita la obra de Schopenhauer. A él le mueve la pasión por la verdad y, al igual que Spinoza, a esa pasión dedicó su vida sin hacer de ello un negocio. Pero su obra filosófica expresa abierta y plenamente lo que la juventud intuye hoy: que no hay una fuerza poderosa en la que esté guardada y protegida la verdad; más aun, que ésta lleva en sí la marca de la impotencia. Según Schopenhauer, el positivismo tiene razón frente a la metafísica porque no existe un Incondicionado que pudiera garantizar la verdad o del que ella pudiera deducirse. Pero la metafísica teológica lleva razón, por su parte, frente al positivismo porque cada frase del lenguaje no puede por menos de elevar la imposible pretensión no sólo al efecto esperado, al éxito, como piensa el positivismo, sino a la verdad en sentido propio, independientemente de que el que habla reflexione o no sobre ello. Sin el pensamiento de la verdad y, con él, de aquello que la garantiza no hay conocimiento de su contrario, del desamparo de los hombres, por cuyo motivo la verdadera filosofía es crítica y pesimista, ni siquiera del duelo sin el cual no hay felicidad alguna [...].

La doctrina de Schopenhauer adquiere hoy tanta actualidad porque ella denuncia imperturbablemente los ídolos y a la vez se niega a ver el sentido de la teoría en la astuta representación de lo que existe. Su doctrina es sobria sin caer en la resignación. La doctrina de la voluntad ciega como lo eterno priva al mundo del engañoso fundamento dorado que le confería la vieja metafísica. Al expresar lo negativo y conservarlo en el pensamiento, al contrario que el positivismo, deja al descubierto la motivación para la solidaridad entre los hombres y entre todos lo seres finitos: el desamparo. Ninguna calamidad será compensada en un más allá. El impulso para ayudar en el más acá brota de la incapacidad de contemplar la calamidad con la plena conciencia de esa maldición y de soportarla mientras exista la posibilidad de contenerla. Para esta solidaridad que brota de la ausencia de esperanza es secundario conocer el principio de individuación. Cuanto más sublime, menos asentado es un carácter, tanto más indiferente le es la cercanía o lejanía al propio yo, tanto menos distingue lo lejano y lo cercano en el trabajo con ambos, que sin embargo no puede abandonar aun cuando se parezca al de Sísifo. Socorrer a lo finito temporal en contra de lo eterno inmisericorde: en ello consiste la moral según Schopenhauer. Ni

siquiera el mito budista de la transmigración de las almas, según el cual el alma encuentra, tras la muerte y fuera de tiempo y lugar, el cuerpo que corresponde al estado de su proceso de purificación, tiene influjo sobre la moral; de otro modo, ésta se reduciría a cálculo. La estructura inmisericorde de la eternidad podría generar la comunión de los desamparados, del mismo modo que la injusticia y el terror en la sociedad generan como consecuencia la solidaridad de los que oponen resistencia. Los jóvenes huidos del Este, que en los primeros meses son felices porque reina la libertad, pero finalmente se vuelven tristes porque no hay amistad, tienen experiencia de lo que digo. Con el terror, por el que se unieron para oponerle resistencia, desaparece también la felicidad. Pero el conocimiento de la realidad sería capaz de renovarla. Persecución y hambre atraviesan la historia de la sociedad hasta hoy. Si la juventud reconoce la contradicción entre el estado de las fuerzas humanas y la situación de la tierra y no se deja nublar la mirada por nacionalismos fanáticos o por teorías de una justicia transcendente, podemos esperar que la identificación y la solidaridad se hagan decisivas en sus vidas. El camino hacia esa meta pasa por el conocimiento tanto de la ciencia y la política como de las obras de la gran literatura.

En medio de la lucha contra el contenido positivo del judeocristianismo, sobre todo del dogma de un Dios a la vez todopoderoso y justo, Schopenhauer no pudo, como Hegel, acentuar suficientemente la relación de su obra con el pensamiento teológico. En cierto sentido podría denominarse su doctrina «la auténtica filosofía cristiana»[16]. El cristianismo proclama la humildad y el amor como su esencia más íntima. Schopenhauer no veía entre este amor y su propia idea del rechazo de la afirmación del propio yo cerrado, de la venganza y la persecución, en el fondo ninguna diferencia, salvo que en él el trabajo a favor de los demás no estaba ligado a ninguna esperanza en la propia salvación. Es sumamente dudoso hasta qué punto el sentido cristiano puede expandirse sin dogma en el mundo y hasta qué punto el pensamiento europeo, en la forma en que ha adquirido en Schopenhauer, puede cumplir aún en el futuro una función histórica. Mucho antes de la época de la ayuda económica hicieron ya los misioneros propaganda a favor de Europa. El reproche de que fueron «enviados de Katún» ha hecho olvidar con demasiada frecuencia su grandeza. Desde los intentos de Paraguay ha habido entre ellos grandes caracteres que entendieron que el estado

16. A. Schopenhauer, *Ibid.* V, § 163, p. 239.

avanzado de los países de los que ellos provenían los cargaba con una extraña responsabilidad frente a los denominados pueblos primitivos. Pero la dinámica económica, la disolución del pensamiento filosófico del Absoluto a cargo de la ciencia y la técnica, la amenaza de la fe europea mediante su negación en la religión sucedánea del nacionalismo, en las luchas de poder y las guerras mundiales, han limitado enormemente las posibilidades de la misión. Los africanos, en otro tiempo sometidos por los civilizados, no han hecho experiencia del auténtico Dios de las naciones civilizadas, hacia las que ellos dirigieron su mirada, sino como poder y violencia, y hoy siguen sus huellas. El islam, al que Schopenhauer odiaba porque entre todas las religiones era la que más cedía al fanatismo colectivo, la brutalidad positiva, responde a la expectativa de tribus salvajes mejor que la religión de la cruz, cuyas expresiones fueron siempre profundamente extrañas a su palabra y a su espíritu. No «la praxis de sus seguidores», es decir, de los pueblos europeos, que más bien constituye un oscuro capítulo en la historia, sino la moral de su doctrina es para Schopenhauer «muy superior a la de las otras religiones que actuaron en Europa»[17]. El islam, por el contrario, exige poco de sus seguidores y está a favor de la conquista. La coincidencia de teoría y praxis convence a los nativos. Ellos quieren hacer, por fin, carrera en el mundo. Si he leído bien, cuatro o cinco personas se convierten al islam frente a uno que lo hace al cristianismo. Schopenhauer se sentiría hoy confirmado en su idea. Lo que él afirmó de los individuos: que son expresión de una ciega voluntad de ser y bienestar, se manifiesta hoy en los grupos sociales, políticos y racistas en todo el mundo, y por eso su doctrina me parece la forma de pensamiento filosófico que está a la altura de la realidad actual. Con la política ilustrada comparte ella el momento de no ceder a la ilusión; con la tradición teológica y filosófica, la fuerza del concepto. Hay pocos pensamientos de los que nuestra época esté tan necesitada y que en medio de la ausencia de esperanza, justamente porque la expresan, tanto sepan de esperanza, como el suyo.

17. *Ibid.* III, p. 615. [*Los problemas fundamentales de la ética* II, Aguilar, Buenos Aires, ²1971, p. 176.]

EPÍLOGO*
(a Portraits deutsch-jüdischer Geistesgeschichte) (1961)
(Fagmento)

En el prólogo a este libro llama la atención su editor, Thilo Koch, sobre la similitud que existe entre lo alemán y lo judío. Y se pregunta si más de un joven alemán no afrontaría mejor el problema del antisemitismo si tuviera más conocimiento «del sorprendente fenómeno de una afinidad particularmente positiva entre el espíritu judío y el alemán»**. Los trabajos de este volumen ponen de manifiesto la idea de esta afinidad en diferentes lugares, como en la exposición sobre Moses Mendelssohn y en la aguda comparación del severo Dios de los judíos y de los prusianos en el ensayo sobre Liebermann. Pero tampoco en los demás análisis faltan referencias a lo que tenían en común judíos y no judíos en el ámbito alemán. Si no me equivoco, habría que añadir aun que en el período del idealismo clásico, como más tarde durante la época del neokantianismo y hasta la fenomenología, la polémica entre los filósofos alemanes no se orientó, en su virulencia, según la procedencia o la profesión de fe. El tono que a veces dominaba entre Fichte, Schelling y Hegel, por no hablar de Schopenhauer, apenas se da cuando están en discusión M. Mendelssohn o Salomón Maimon. Al contrario, parece que los

* Charla radiofónica bajo el título «Los judíos y el espíritu alemán. Fragmento de un gran encuentro», emitida el 6 de mayo de 1961 en el Norddeutscher Rundfunk, de Hamburgo, y publicada como Epílogo al libro editado por Thilo Koch, *Portraits deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, Köln, 1961, pp. 255-272. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VIII, Frankfurt a. M., 1985, pp. 175-193.

** Todas las notas de este Epílogo remiten a los trabajos contenidos en el libro, por lo que en adelante no se harán más referencias a las mismas [*N. del T.*].

extraordinarios pensadores cristianos y judíos en la Alemania de aquel momento eran bien conscientes de las ideas que los unían.

Con sinceridad debo confesar que la similitud o afinidad que hace ya tiempo me llamó a mí la atención, con razón o sin ella, entre alemanes y judíos, no ha sido apenas rozada en estos trabajos, por razones que no dudo sean ciertamente respetables. Sobre ello debo narrar algo de mi propia historia.

Como hijo de una familia burguesa judeo-alemana, jugué apasionadamente con soldados de plomo y tuve también entre mis juguetes escopetas de niño con tapón de corcho y una pistola con fulminantes de papel. Hasta que tuve diez años, en 1905, el domingo significaba para mí una especial alegría porque desde el balcón de nuestra vivienda (en la calle de los Militares) se podía contemplar la plaza delante de la iglesia de la guarnición de Stuttgart. Allí se daban cita los destacamentos de las diferentes tropas, mosqueteros y soldados de infantería, dragones amarillos y blancos, de vez en cuando también los lanceros ulanos con sus coloridos uniformes, y todos formaban un cuadro verdaderamente estimulante, hasta que desaparecían, con su habitual orden, por la puerta asignada a cada uno en la iglesia. Lo militar no me resultaba en absoluto antipático; al contrario, alimentaba mi orgullo. Eran «nuestros» militares, pertenecían a la esfera de una vida segura, a la conciencia de una paz y un progreso verdaderos, en los que yo, como otros niños, fuimos educados. Mi padre, orgulloso de haber sido «voluntario por un año», me explicaba los nobles objetivos de «nuestro Kaiser», así como los del valiente rey de Wüttenberg, y yo no tuve el más mínimo sentimiento de estar menos o peor defendido por ellos que mis compañeros de escuela. De antisemitismo, que en casa fue mencionado no pocas veces, tuve yo experiencia cuando en clase, o mejor, después de clase, de camino a casa, un joven ineducado me gritó con el término «judío». Los maestros solían recriminar tales hechos cuando llegaban a su conocimiento; y éstos no dejaban grandes heridas. Al judaísmo lo conocí como mi confesión de fe; al imperio alemán, como mi patria.

Pero luego vino la Primera Guerra Mundial, y yo la odié desde el primer día. No porque yo siguiera una doctrina pacifista o política, sino porque, a pesar de la indignación sobre el crimen de Sarajevo, las declaraciones, como aquellas sobre las bombas en Nurenberg, no eran convincentes, porque yo conocía a franceses e ingleses, que respetaba, y porque, por decirlo abiertamente, estaba enamorado de una joven francesa. Yo conocía París y Londres y no podía creer que

los hombres allí fueran mucho más belicistas que nuestro pacífico Kaiser, peores que yo, que ahora tenía que disparar contra ellos. Los hombres tenían allí ideas y preocupaciones semejantes a las nuestras, aun cuando fueran tal vez un poco menos valientes. Mi fe en las doctrinas del hogar paterno sobre el imperio alemán se tambalearon, y yo tuve el sentimiento de que algo terrible, algo irreparable estaba sucediendo en Europa, incluso en la humanidad. Lo peor me parecía —aunque entonces no pudiera formularlo— que la tarea histórica, la misión de los pueblos europeos, en particular del pueblo alemán al que yo pertenecía, había quedado irremediablemente traicionada.

Por aquel entonces me vino a la mente la similitud o afinidad que, como digo, no se menciona en estos trabajos: el Antiguo Testamento y el Dios que permitió engrandecer las armas. El libro de Josué narra cómo un pueblo conquistó una tierra al mando de un jefe guerrero, que bien podría medirse con los mejores generales alemanes; era un maestro no solo en la estrategia, sino también en la intimidación y la severidad. Cosas terribles hizo caer sobre sus enemigos. Su poder de mando no conocía límites; incluso el sol hizo caso a su mandato de pararse cuando quiso alargar el día para aniquilar por completo a sus enemigos. Ese jefe pasó a la historia como un gran conquistador y su pueblo ha estado a lo largo de generaciones orgulloso de él y de sus acciones.

Aquel agosto en que los alemanes avanzaron entusiasmados a la conquista de sus países vecinos establecí, con razón o sin ella, una relación entre las campanas del oficio religioso, las noticias de victoria y el orgullo de los judíos bíblicos ante sus conquistas bélicas. La escuela en la que el maestro cristiano hablaba de la guerra del 70* y el maestro judío, de los muros derribados de Jericó, hizo también lo suyo en esta historia.

Nada hay más fácil de mostrar que la analogía entre lo sucedido ayer y lo acaecido hace miles de años no se sostiene históricamente. Para los judíos, a los «grandes tiempos» siguieron los «pequeños» milenios de persecución, que fueron sin embargo mucho más grandes, los períodos —desde la perspectiva de la historia universal— de incomparable fidelidad y renuncia. No obstante, tal vez la analogía no carezca por completo de sentido. Tal vez algún joven judío de un

* Horkheimer se refiere a la decisiva guerra franco-prusiana de 1870-1871, que terminó con la victoria de Prusia y condujo a la proclamación del gran Imperio Alemán, el II Reich, bajo Guillermo I como emperador de todos los alemanes [*N. del T.*].

hogar alemán patriótico conozca experiencias similares, aun cuando las haya olvidado. A mí, en cualquier caso, me vino el recuerdo de la mía inmediatamente ante la composición temática de este libro. El tema «los cristianos y el espíritu alemán» me habría parecido, seguramente, más difícil. Que sea menos actual, no me atrevo yo a afirmarlo, aun cuando apenas se hable de ello.

Aquella comparación entre la Biblia y el reciente pasado hace referencia, según pienso, a un anhelo alemán. No pocas de las costumbres y las festividades que celebran los judíos dondequiera que estén, en la felicidad o en la desgracia, se refieren a las acciones de los padres, buenas o malas, tal como están descritas en las Escrituras. La autoconciencia que, tras el final del propio estado en la diáspora, confirió unidad a los judíos es inseparable de la memoria de hechos antiquísimos y de la esperanza en su futuro cumplimiento. También en el imperio alemán fue cuestión de memoria histórica. Se tuvo necesidad de la gloria de acciones históricas y, como decía el Kaiser, de un futuro glorioso. Uniformes, libros escolares y avenidas de victoria dan testimonio de ello, lo mismo que el texto de canciones patrióticas y los discursos de los hombres de Estado. Cuanto más se acercaba a su fin el período victoriano-liberal, tanto menos fue capaz el sentimiento de independencia burguesa de expandirse frente a las instituciones, tanto más importante se hizo el estado en las relaciones entre los individuos y la sociedad. Los decenios en los que junto con el amor a la nueva república podía haber crecido la conciencia personal de sus ciudadanos estaban ya bajo el signo del nacionalismo que se había adueñado del mundo. El débil yo, que gozaba cada vez menos del apoyo de tradiciones espirituales, buscó ese apoyo en un «nosotros» fuerte. El lugar del título nobiliario para unos pocos lo ocupó el orgullo en la nación para muchos. El movimiento racista explotó esta necesidad de las masas y prosiguió, desfigurándola, la historia de la nueva Alemania, que había comenzado con tanta fe en el progreso. La esencia alemana, que habría de sanar al mundo, se transformó en el juego del Tercer *Reich* con la idea de ser una especie de pueblo elegido. Si el nacionalismo no hubiera transformado el malestar por la ausencia, real o aparente, de historia propia en la persecución de los judíos, la identificación y documentación de la participación judía en la cultura alemana no sería hoy menos urgente que, por ejemplo, una historia de la aportación de los cuáqueros en América.

El anhelo de historia que profesaron escritores tan radicales como F. Wedekind era desde un principio tan grande en la nueva

Alemania que el patriotismo tendió a ocupar el lugar de la religión. El dualismo de religión y amor a la patria, del amor a la patria del más acá y a la patria del más allá, que caracterizó a las naciones cristianas desde el final de la Edad Media, nunca cuajó del todo en esta tierra. El lema «Alemania, Alemania sobre todo» era más que una frase. Servir a Dios y a la patria parecía ser una y la misma cosa. Pero aquello que uno anhela suele encontrarlo fácilmente en los otros. Si bien muchos judíos llegaron a emanciparse de las viejas costumbres y se adhirieron al Estado en que vivían, llegando incluso a sacrificarse por él, su simple resistencia traía a la memoria aquella unidad bíblica entre Dios y su pueblo que en Alemania y en algunas naciones jóvenes respondía al anhelo colectivo. Implantar el reino milenario, eterno, para que se cumpliera la historia, con violencia y sin demora, sin el período de la dispersión, de la diáspora: tal era el sueño de los buenos creyentes entre los alemanes que consagraron su vida al Kaiser y al *Führer*. La conciencia de que según el Antiguo Testamento la unidad es en sí mediatizada, de tal modo que la paz entre la ley divina y el pueblo siempre está por realizarse, que, por decirlo con otras palabras, Dios y el pueblo están distanciados entre sí, constituye la diferencia entre el viejo pensamiento judío y ese nuevo patriotismo que no conoce fronteras [...]

Al comienzo de este libro se cita, a modo de lema, la frase de que el pensamiento filosófico del «primado incondicional del espíritu como señor de la vida» (M. Buber) podría ser considerado tanto judío como alemán. Con esta frase no se quiere decir otra cosa más que la justicia debe realizarse a través de la historia. *Geist* (espíritu) es una palabra que difícilmente puede traducirse a otros idiomas. En el idealismo alemán significa la constitución del sujeto pensante, que constituye en último término también la esencia de lo real. Lo que se expresa en el lenguaje y el pensamiento aparece de igual modo en la realidad objetiva. Goethe se denominó a sí mismo un spinozista. Naturaleza y pensamiento expresan una y la misma cosa. Hegel impulsó aun más allá el espinosismo al pensar que la naturaleza se realizaba plenamente en la historia humana a pesar de toda la miseria de los individuos y a través de ella. A cada pueblo le corresponde, según ello, una función necesaria en el camino hacia el estado racional de los pueblos, que constituye el sentido de la historia. Actuar por eso en el marco de la propia totalidad colectiva hasta que la conciencia de la libertad se realice universalmente, constituye para el idealismo el pensamiento correcto, el verdadero *amor intellectualis dei* llevado a la praxis, el verdadero amor de Dios. De ahí que a

la más elemental actuación burguesa en el Estado, que en otras latitudes era considerada como natural, el idealismo la revistiera de aquella dignidad que en otro tiempo fue característica de la conciencia de judíos y cristianos alemanes. El reproche dirigido constantemente contra Hegel de haber divinizado al estado prusiano suele pasar por alto que en aquellos tiempos Prusia poseía, en Alemania, instituciones muy progresistas y que, más que Prusia, lo que al filósofo le importaba era el establecimiento de la libertad. Su doctrina medía la madurez de los pueblos según la capacidad de conferir realidad política a la igualdad y la libertad de todos los hombres, predicadas por la religión.

La conciencia histórica que se transmitió mediante el pensamiento filosófico a los intelectuales en Alemania, a diferencia de aquellos otros estados en los que los ciudadanos participaban activamente en la historia, era bien conocida para los judíos. Además de la tradición bíblica, tuvieron que aprender a lo largo de los siglos que entre los cristianos y los musulmanes la tolerancia iba unida a la prosperidad económica. Donde se daba retroceso, miseria y opresión, las primeras víctimas solían ser los judíos. Siempre que fue posible aplicaron esta experiencia en la participación en la vida política. Recuerdo, al respecto, el trabajo de Hagelstange sobre Rathenau. El patriota prusiano que quiso con todas sus fuerzas impedir el estallido de la guerra y desde un principio tuvo la sensación de que la victoria del imperio de los Hohenzollern era históricamente imposible, se opuso al final de la guerra a la petición de Ludendorf de un alto el fuego y exigió un levantamiento en masa en lugar de la capitulación. A pesar de su mentalidad conservadora, veía a Alemania como una potencia de progreso y en el fondo quiso intuir el horror que comportaría la derrota total, el orgullo colectivo herido de muerte. Como he dicho, no existe de hecho un período de la historia alemana, incluso de la europea, que haya tenido tan fatales consecuencias para todo el continente como el decenio de 1914-1924. El hundimiento de la cultura individualista, el proceso histórico del que el Tercer *Reich* constituyó una fase aguda, tuvieron en aquel período su comienzo. A la Primera Guerra Mundial, de la que pudo derivarse un nuevo papel para Alemania en el concierto de los pueblos civilizados, no siguió una reflexión histórica bajo la perspectiva de la gran filosofía, un retorno a la idea, sino la amarga repetición. Como Rathenau, muchos otros que pensaban de forma completamente diferente, judíos y no judíos, arriesgaron su vida en aquellos años, por pasión política o por simple reflexión, para impe-

dir el fatal desarrollo. Ellos fueron los predecesores de innumerables en Alemania, que bajo el régimen de venganza y terror siguieron defendiendo la justicia y cuyos nombres fueron olvidados.

Espíritu y voluntad de justicia son idénticos, y en el mundo tal como es esa voluntad está en contradicción con lo existente. El camino de los alemanes hacia la divinización del éxito significó el alejamiento de la filosofía alemana. Ésta compartía con la religión judía la convicción de que no es tanto cuestión de nombrar y fijar al Absoluto cuanto más bien de descifrar lo finito y de destronar a los ídolos. Si eso es así, la salvación de lo verdadero consiste menos en su afirmación cuanto en el conocimiento de la relatividad de todo lo que aparece como verdadero. La inclinación, repetidamente observada, de los intelectuales judíos al análisis y a la crítica puede que tenga que ver con ese reconocimiento. En este libro han sido presentados por especialistas algunos de los grandes judíos alemanes en cuya obra la crítica jugó un papel decisivo, e incluso en el ensayo sobre los compositores se hace, con razón, expresa referencia a los momentos negativos, críticos, a la «no colaboración», a la inflexibilidad teórica. El motor del pensamiento filosófico, tal como lo entendió el idealismo alemán, fue desde un principio la negación. Las tres obras que iniciaron el inaudito auge del pensamiento que, junto con la literatura y la música alemanas, dará un día testimonio de Europa cuando el continente haya dejado ya de contar entre los más avanzados, llevan el título de «críticas». Cada una de ellas determina las fronteras de los ámbitos culturales en los que aparece un aparente incondicionado: ciencia y metafísica, moral y fin, reglas del arte. Kant los criticó y mostró su condicionalidad, su relatividad. Moses Mendelssohn, cuya imagen se traza en este mismo libro con sumo aprecio, lo denominó «el destructor de todo». Los nacionalsocialistas habrían denunciado su doctrina como disgregadora y corrosiva, y los comisarios del Diamat, como burguesa decadente.

Quiero tratar de bosquejar aquí el papel de lo negativo en la producción intelectual. En los ensayos aquí recogidos se ha mostrado ya en lo concreto, por lo que solo me resta señalar lo general.

Entre la obra de Kant y la Ilustración francesa se da una diferencia que pertenece de forma eminente a nuestro tema. Diderot, Condorcet y los otros atacaron con todos los medios literarios y científicos el dogmatismo filosófico y teológico que había establecido una alianza con el poder absoluto, históricamente condenado. Confiaron en el progreso burgués hasta que en la gran revolución éste mismo se tornó terrorista. En Inglaterra, David Hume había recha-

zado el conocimiento de todo saber que pretendía una validez incondicional y había reconocido a la religión, que en aquel país había dejado atrás la fase del fanatismo, como una venerable convención en la vida burguesa —una concesión casi más arriesgada que la lucha—. En Kant, la negatividad adquirió toda la seriedad teórica que le había concedido el judaísmo en su teología. Ilustración es, según él, la fuerza del pensamiento que sigue conscientemente sus propias leyes. Al penetrar en las cosas mismas y tratar con ellas, pone de manifiesto la condicionalidad y caducidad de todo lo que puede ser conocido. Pero el sujeto de la crítica, que solo obedece a sí mismo y que, no obstante, no sería nada sin objeto y contenido, se convierte una y otra vez en aquel incondicionado que no se deja formular definitivamente. En cuanto se intenta fijarlo en abstracto mediante palabras, se escurre entre las manos, por más que esas palabras respondan en cada caso a la entrega incondicional a lo finito y puedan contener en sí el recuerdo de aquello que es más que finito. El pensamiento de lo incondiciondo se constituye en la toma de conciencia de lo real en su condicionalidad y relatividad.

Si tuviera que describir lo que más me ha llamado la atención en el mundo judío, pienso, bien consciente de la relatividad de mi propio pensamiento, en dos momentos que son bien cercanos a la filosofía kantiana. El primero se refiere a la veneración de lo divino. Ésta consiste esencialmente en el rechazo de todo aquello que pretende ser absoluto y no lo es. Cuando un niño judío pregunta a sus padres por qué en las carnicerías judías no hay, como en las otras, las denominadas «morcillas de sangre» recibe como respuesta: porque está prohibido comer sangre. La forma de matar judía, incluso allí donde se ejerce de la forma más humana posible —matar, no importa cómo, es inhumano—, pone especial cuidado en que no quede ni una gota de sangre en la carne. Es una costumbre religiosa. Un viejo maestro nos explicaba al respecto que los paganos, incluso en la Roma imperial, atribuían a la sangre un efecto mágico. Antes de que un general saliera al campo de batalla —nos decía el maestro, y no asumo la responsabilidad de la exactitud de tal explicación— se ponía bajo un andamio cubierto de ramaje, sobre el que se sacrificaba un animal a la gloria de un dios; la sangre de la criatura moribunda caía sobre él y debía fortalecerle para sus futuras acciones. La sangre era sagrada para los paganos, y por eso los judíos se abstenían de ella. No pocos de los preceptos bíblicos deben su existencia, a mi modo de ver, a un rechazo similar. Es probable la hipótesis según la cual determinadas prohibiciones de alimentos —por ejemplo, cerdo,

animales de caza y otros— tienen que ver con la superación de viejos ritos tribales, totems y fórmulas de conjuro. El culto es esencialmente liberación de la idolatría y, en este sentido, negativo.

El segundo momento de la vida judía que tengo en mente atañe a lo que se denomina la comunidad judía. Al inicio de la dispersión, por ejemplo en Alejandría, donde se puso a disposición de los judíos una parte de la ciudad, no como gueto para excluirlos, sino para su protección, la comunidad solo pudo ser mantenida desde la fidelidad a la ley. Más tarde, el odio del mundo circundante contribuyó lo suyo a ese mantenimiento. Desde hace muchos siglos, en todo caso, la pertenencia al todo, a la comunidad, la persecución exterior y la aversión a la superstición han actuado conjuntamente de tal modo que es difícil determinar cuál de esos elementos contribuyó más a la unidad. La persecución estuvo motivada, no en último lugar, por la firme adhesión de los judíos a su propia ley, y esta adhesión, a su vez, por la persecución. Cultura y comunidad están mediatizadas entre sí. La veneración del Absoluto como negación de la idolatría, así como el sentimiento de pertenencia en un mundo desgarrado, significan lo positivo, lo absoluto como lo Otro de lo que existe, no como algo a lo que ya ahora pudiera hacerse positiva referencia. Así, el concepto del Altísimo parece coincidir, en lo que se define como judío, con los pensadores alemanes que han expandido la Ilustración en un extraño sentido. Conceptos como agnosticismo no hacen justicia a lo común ni a las intenciones crítico-filosóficas, ni a las negativo-teológicas. Se trata de la idea de verdad, que debe manifestarse en aquello que ha sido abandonado por ella [...].

Por lo demás, los términos «judíos» y «alemanes» son para mí conceptos en diferentes niveles. El conjunto de estos trabajos muestra claramente que existen alemanes judíos, como hay alemanes protestantes, católicos y ateos. Patriotismo, es decir, buena voluntad en favor del Estado al que pertenecían como ciudadanos, le ha faltado a los judíos tan poco como a los cristianos. Me temo que si el Tercer *Reich* no los hubiera perseguido, no pocos habrían colaborado con él. Si las obras y la disposición espiritual de un hombre que se ha distanciado del judaísmo le son atribuidas como «judío», es, en muchos casos, debido a que en razón de su origen hubiera sido perseguido, tal vez incluso asesinado, por el Tercer *Reich*. ¿Acaso debería considerarse, por ejemplo, al consejero privado, el profesor Edmund Husserl, luterano y miembro del partido patriótico en la Primera Guerra Mundial, en una obra sobre «judíos en el ámbito cultural

alemán», como representante del espíritu judío por el mero hecho de que su discípulo Heidegger, en quien él confió mucho tiempo, le prohibió, junto a otros judíos, la entrada en la universidad de Friburgo?

Con gusto doy la razón a los autores que sostienen que los denominados rasgos característicos judíos, dejando al margen el lenguaje y el entorno, son similares a los rasgos alemanes, sin embargo no más que a otros de otras naciones, y viceversa. Los conceptos «alemán» y «judío» suenan demasiado actuales en este mundo marcado cada vez más por nacionalismos y otros colectivismos, y no por lo que ellos significan, y en donde a los individuos y los grupos que disienten de las masas se les hace cada día más difícil vivir con ellas en paz en el mismo Estado. Es mejor decir judíos y cristianos, tanto más cuanto que los verdaderos cristianos —y digo *verdaderos* cristianos— en tiempos de barbarie totalitaria, que en modo alguno pertenecen solo al pasado, están amenazados por el mismo terror que desde hace largo tiempo forma parte del destino de los judíos.

LA FILOSOFIA DE KANT Y LA ILUSTRACIÓN*
(1962)
(Fragmento)

La filosofía tiene hoy actualidad en un doble sentido. Se trata sobre todo de destronar a los ídolos que en lugar de la religión pretenden constituirse en el sentido absoluto: el nivel de vida, los nacionalismos, el Diamat. En el debate con el Este tiene ella, además, una función específica. Es responsabilidad de la filosofía oponer a su dominio totalitario un sentido propio, y no meramente racionalización. La competencia con el Este atañe no solo al aumento de la producción, sino a la verdad, en cuyo servicio cifró un día Occidente su misión propia [...].

Las diferentes formas de la filosofía actual coinciden en acomodarse al modelo científico. El positivismo se fija directamente como objetivo la racionalización del instrumental, si es que la ciencia no ha terminado ya con ello, la extrema cosificación del lenguaje en mero sistema de signos, la purificación del pensamiento de todo elemento no meramente pragmático. A través de él, la filosofía retorna a su papel de esclava: como en otro tiempo quiso ser la *ancilla theologiae*, está ahora orgullosa de jugar a *ancilla scientiae*, solo con la diferencia de que la antigua señora no tenía dudas sobre el valor de su esclava. Por el contrario, los adversarios del positivismo, entre los que en Alemania descuella la ontología fundamental, suelen trazar una línea neta de separación entre ciencia y filosofía: ésta tiene que ver con el ser, aquélla con los entes. Sin embargo, tanto la

* Charla radiofónica en Radio Baden-Baden, transmitida el 30 de septiembre de 1962 y publicada en M. Horkheimer, *Um die Freiheit*, Frankfurt a. M., 1962, pp. 27-42. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 160-172.

limpia separación técnica como la limitación a la cosa compacta, a la que debe atenerse el filósofo en cuanto investigador, se acomodan al oficio científico [...] Cuanto más se asimile la filosofía, ya sea como ontología ya como positivismo, al funcionamiento científico, tanto más corre peligro, a pesar de toda glorificación, de alienarse de la generación que aprende a tratar con la ciencia.

La obra de I. Kant podría oponer resistencia a este desmoronamiento. Ella contiene la crítica tanto del positivismo como de la ontología. El desarrollo filosófico en Alemania al que su obra abrió camino fue tan brillante que solo puede compararse con el surgimiento de las diferentes artes en la cima de la antigüedad, del Renacimiento o del Barroco. Pero ese desarrollo no se conserva en el pensamiento actual. Mucho se habla hoy de enfrentarse al pasado, de hacerse cargo de él, y con ello se piensa en algo imposible. ¿Cómo puede algo que ninguna mente es capaz de concebir ser «dominado» por ella? Hay períodos de la historia —posiblemente la mayoría— cuya exposición tiene necesariamente que fracasar ante las acciones de la maldad y frialdad humanas. La mirada al dominio de Hitler, en la medida en que no haya sido cegada por el en apariencia brillante presente, no es más capaz de hacerle frente que lo es el pensamiento de la parte ilustrada de la humanidad de concebir el fracaso y el hambre que ella permite más allá de sus fronteras, y no solo más allá de sus fronteras.

Esta contradicción entre concepto y realidad podría generar el horror y la voluntad de que esa realidad llegue a ser otra. El infierno no puede ser dominado. Entre las tareas que, por el contrario, podrían ser abordadas por el pensamiento está aquella por la que responde Kant en la historia: la gran Ilustración [...] No se trata, a mi modo de ver, de retornar a la filosofía kantiana —el neokantianismo está ciertamente superado—, sino de hacer transparente su verdad, ayudar, en la medida de lo posible, a que la Ilustración, que en Alemania alcanzó su máxima conciencia teórica gracias a Kant, sea de una vez realmente asumida [...]

A la filosofía de Kant pertenecen constitutivamente las grietas en la teoría. Kant no fue capaz, o tal vez por amor a la verdad en el fondo tampoco quiso, desarrollar el todo sin fisuras a partir de un pensamiento. La exterioridad de los conceptos entre sí es ya elocuente. En la medida en que, en su filosofía, la forma del conocimiento es indiferente frente al contenido, hay en ella un momento de irracionalidad y ocasionalidad. El material es aquello que debe ser dominado por el entendimiento, el objetivo externo al propio enten-

dimiento, su razón de existencia. Por eso, no es solo dominado por él, sino que, al contrario, éste debe, a pesar de la genial construcción kantiana del esquematismo, acomodarse a su vez al material. Como se ha puesto de manifiesto en la física microcósmica y en otras ramas de la ciencia, los elementos del aparato transcendental, las categorías, pero también las formas de la intuición, están inmersas en la historia y en la sociedad, en la marcha de las ciencias. A la filosofía crítica le es inmanente la negación de la armonía, de la fe en el mundo como obra de arte. La idea de una reconciliación realizable en lo existente, o incluso en el pensamiento, no encuentra en ella un apoyo seguro. De ahí que la relación entre lo finito y el Absoluto, entre espíritu y realidad, entre presente y más allá, permanece en ella abierta, sin decidir. Esa relación es afectada por la historia. Lo que sucede en el mundo empírico tiene significación para lo infinito, sin que lo uno pueda desarrollarse con alguna lógica a partir de lo otro. La filosofía no es autosuficiente. Ella impulsa necesariamente hacia la teoría política y social, a la interpretación de la realidad, así como a su dominio mediante la ciencia. La filosofía kantiana constituye ella misma el modo de seguir pensando con pleno sentido sobre ello, en la medida en que su concepción del conocimiento debe ser corregida por el progreso científico-técnico. El golpe que la confianza en la definitividad del conocimiento de la realidad, en lo concreto como en lo general, recibe de la crítica kantiana llega más al fondo que el escepticismo de Hume, al que fácilmente puede achacarse una credulidad positivista en la ciencia. En un análisis imperturbable, esa crítica muestra la originaria constitución de la naturaleza, la estructura eterna del universo, independiente de los hombres, como producto subjetivo que es, sin embargo, considerado como enteramente objetivo. La *Crítica de la razón pura* es, por eso, la primera doctrina de las ideologías aparecida en Alemania y desarrollada con todo rigor, la versión más aguda de las teorías de los ídolos de Bacon, Condorcet y Cabanis. Ella anticipó la idea de la ilusión necesaria que la crítica de la economía política convirtió en concepto fundamental de la doctrina de la sociedad. El formalismo kantiano es más concreto que la filosofía que hoy se tiene por concreta. En lugar de penetrar teóricamente en la ciencia, y en general en las representaciones dominantes, mediante el análisis de la condicionalidad social e individual del conocimiento, y así captar su dependencia, la nueva ontología quiere dar inmediatamente noticia del Absoluto, o incluso darse a sí misma como esa noticia, contra la que no puede elevarse objeción alguna. Por el contrario, el sujeto kantiano, aunque dispone el

mundo de los fenómenos, es modesto. Fácilmente puede ser descifrado como el ciudadano que con su esfuerzo establece y pone en movimiento el orden bueno o malo que él cree reconocer como el orden eterno y verdadero. Según la filosofía teórica, el mundo perceptible, tal como lo ven los hombres, es considerado a la vez como fenómeno que ellos mismos producen. Se convierte así en fenómeno histórico, aunque la filosofía teórica no reflexionó sobre ello. Según la filosofía práctica, el mundo moral es producto de la voluntad moral. Ésta consiste en el esfuerzo en favor de una constitución del mundo que conceda a cada ser racional tanta libertad como sea compatible con la libertad de todos los demás: el máximo de libertad. No se prescribe una acción determinada, solo se designa el criterio formal. No se establece una jerarquía de denominados valores eternos, solo se determina la idea de una sociedad justa como guía. Con ello se consuma el alejamiento de las verdades eternas de la razón que había comenzado en la lógica transcendental. El modo imperativo «tú debes», que tan oportuno es para los pedagogos del palo a cualquier nivel, se muestra, en un análisis más detallado, bastante menos violento. No hay detrás de él ningún poder, ninguna recompensa y ningún castigo, y aunque el término conciencia, tan estrechamente ligado a él, fuera proclamado no solo por educadores sino también por poetas con tal énfasis que no dejaba lugar a más preguntas, el imperativo es para Kant un hecho que forma parte del hombre, un movimiento sin el sello de origen de una esencia superior. Kant no negó la existencia de Dios, pero tampoco lo convirtió en garante de mandatos. Dios no postula; es él, más bien, el postulado. Quien dirige a él su oración puede hacerlo para su propio sentimiento, pero no puede esperar ser por ello mejor que los demás. Si yo tuviera que describir por qué Kant se mantuvo en la fe en Dios, no sabría hallar una referencia más certera que la de un pasaje en Victor Hugo, que cito como lo conservo en la memoria: Una anciana camina por la calle; engendró hijos, y ha recogido ingratitud; trabajó, y vive en la miseria; amó, y vive en soledad. Pero ella está lejos de todo odio y ayuda donde puede. Alguien la ve caminar y dice: *Ça doit avoir un landemain* —eso debe tener un mañana—. Porque no fueron capaces de pensar que la injusticia que atraviesa la historia fuera definitiva, Voltaire y Kant postularon un Dios, no para sí mismos. El bien supremo en el más allá es la prolongación del fin que ellos se propusieron en el más acá. En el concepto de Dios y de moralidad redescubrieron su propio pensamiento, lo mismo que en el de naturaleza el propio entendimiento.

Si la existencia de Dios y del alma no es un conocimiento, sino una esperanza, la voluntad de una paz eterna de los pueblos no puede ser sustentada precisamente por su hipóstasis. De Rousseau tomó Kant no solo la *volonté générale,* la voluntad de bienestar para todos, sino mucho más, y no en último término, la concepción pragmática de que la filosofía tiene que aportar algo a la organización de la vida. Pero al colectivo, a la sociedad, a la nación, que en los discípulos de Rousseau en la Revolución francesa, y no solo en ella, se convirtieron en ídolos, no les reconoció el honor de pretender ser fines en sí mismos. El fin es más bien la libertad de los individuos, no la inteligible, como podría pensar una interpretación dogmática equivocada —la libertad inteligible más allá de espacio y tiempo no puede ser ni conocida ni realizada—. Pero en la idea de que esa libertad tampoco puede ser negada y de que los hombres tienen un ilimitado interés en que ella se diera, se abre a la libertad empírica de cada uno el espacio más amplio posible. Estado y sociedad son para los individuos, no al revés, por mucho que éstos estén determinados por aquéllos, por mucho que el trabajo, las relaciones y las instituciones marquen las cualidades de los individuos. La libertad empírica es condición de la acción que llamamos moral. Kant es el mayor teórico de la Ilustración, también en el sentido de que su doctrina es rigurosamente individualista. Hoy, no menos que entonces, cuando se elevó contra él la prohibición, pertenece a la vanguardia. Como intelectual, está en contra del conformismo. La medida del progreso en la historia universal está en conceder el honor al interés individual, no al de la tribu; y la tarea del futuro consiste en conservar y superar (*aufheben*) al colectivo, a la nación, en el individuo plenamente desarrollado, sin recaer en niveles de barbarie. Fanatismo colectivo es barbarie manipulada. El formalismo kantiano está tan lleno de contenido que de él se sigue el respeto a cada uno de los individuos, el mismo derecho para todos, la república y el estado justo de la humanidad. Si su rigorismo va tan lejos que, según él, una sociedad que habitara en una isla no debería, antes de dejarla, de ejecutar la pena a un condenado según la ley y el derecho, no menos rige para él que un pueblo no puede sacrificar el derecho de un solo individuo, ni siquiera del más insignificante, para acrecentar su poder. Esto lo exige la *volonté générale,* que está conservada y superada en la máxima kantiana; cada uno de los individuos tiene derecho a reclamarlo y en ello debe cada uno tomar parte activa. Su filosofía del derecho denuncia expresamente la máxima farisea según la cual «es mejor que muera un hombre a que todo el pueblo perezca»; pues

—añade Kant— «si desaparece la justicia, ya no merece la pena que haya hombres sobre la tierra»[2].

Ni Locke ni Hume, ni ningún francés, unieron el concepto de moral tan estrechamente con el interés político y con el trabajo en la justa ordenación del interior como del exterior, ni lo convirtieron tan decididamente en el único asunto de la buena intención, como lo hizo Kant. Ninguno fue tan contrario al fanatismo de las masas manipuladas como el filósofo de la autonomía. A la Ilustración pertenece la convicción de que el progreso de la humanidad se mide según el desarrollo de las fuerzas espirituales de los individuos y que, a la vez, convierte este progreso en obligación de cada uno. Ahora que la Ilustración debería llegar en Alemania a la conciencia general, se halla en Europa sumida en una crisis cuya salida no se atisba en el horizonte.

No se trata aquí de la cuestión de si la doctrina de Kant como un todo es superior a la forma cerrada del pensamiento de Hegel, que incluye el contenido en la forma y no deja nada fuera. Solo pretendía expresar que ha llegado la hora de la recepción de la Ilustración kantiana en la situación histórica en la que sobre todo Alemania se encuentra. Si en las formaciones sociales que en los próximos decenios se expandirán en el mundo no sobreviven las ideas teóricas y prácticas desarrolladas por Kant, si ellas no se oponen a lo que nos amenaza, la recaída será imparable. El individualismo kantiano contiene en sí incluso la verdad del socialismo. Mientas que el Este, contra quien quiere afirmarse Europa, ha extirpado del socialismo lo que sería la herencia kantiana, Occidente tiene en él la idea de la justicia social en su forma más sublime. Libertad y justicia son tan inseparables entre sí para Kant que, como su antecesor Rousseau, llegó a poner en cuestión la propiedad del suelo [...]. Es verdad que el socialismo que no significa realización cumplida del individuo, como tuvieron en mente sus fundadores, se pervierte en barbarie totalitaria. Pero no menos verdad es que el individualismo que no es capaz de transformarse en justicia social corre peligro de recaer en totalitarismo. La unidad de libertad y justicia pertenece al meollo de la filosofía kantiana. El esfuerzo general para que la Ilustración sea asumida plenamente en su sentido y se haga eficaz, no en último término en la educación, bien podría denominarse «dominio del pasado». Sería una garantía de que no volviera a producirse.

2. I. Kant, *Methaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akad. Ausgabe, VI, pp. 331 s. [*Principios metafísicos del derecho*, Buenos Aires, 1974, p. 147.]

TEÍSMO - ATEÍSMO*
(1963)

Los crímenes cometidos en nombre de Dios constituyen un *leitmotiv* en la Europa cristiana. La antigüedad conoció tortura y asesinato en la guerra y contra los esclavos que ella generaba, y finalmente también como entretenimiento, *circenses*. En los asuntos espirituales, los emperadores eran relativamente tolerantes. Los cristianos fueron elegidos como chivo expiatorio porque no pusieron al Estado por encima de todo, porque reconocían algo superior al Imperio. Pero desde que Constantino, el hombre sin escrúpulos, eligió el cristianismo entre las doctrinas existentes sobre los dioses como aglutinante del poder mundial amenazado y lo elevó a religión oficial del Estado, Europa ha estado bajo el signo de aquella doctrina que ella misma constantemente ha traicionado. Si las palabras del Fundador, su voluntad transmitida, sus mandatos hubieran sido cumplidos, y no solo eruditamente interpretados, ni los cristianos unidos de la Edad Media ni las naciones desunidas de la época moderna habrían entonces realizado su brillante carrera. Sea lo que fuere lo que ellos hubieran asumido del Antiguo Testamento, la gloria de la batalla no formaba parte de él. El mandato de dar al César lo que es del César pudo llevar a los cristianos en tiempos del paganismo al conflicto y, si con todo derecho se negaban, incluso a la cruz. Pero, por otra parte, los emperadores cristianos no habrían organizado

* Charla radiofónica emitida el 25 de mayo de 1963 en la Westdeutscher Rundfunk de Colonia y publicada como homenaje a su amigo Th. W. Adorno en *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, editado por el propio Horkheimer, Frankfurt a. M., 1963, pp. 9-19. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 173-186.

cruzadas de conquista, ni habrían nombrado ningún tribunal para condenar a los que les habían faltado al respeto. El triunfo del cristianismo desde Nicea, y especialmente desde Agustín, de modo no muy diferente a la expansión del budismo desde el dominio del rey Asoka, selló el pacto con aquella astucia cuya negación constituyó precisamente su credo originario. La disposición al fanatismo, sin el cual sería impensable su sorprendente auge, es signo del odio secreto pero insaciable a las convicciones por las que el Fundador sufrió la muerte.

Al principio, cuando los cristianos eran los perseguidos, la divinidad aparecía como garante de la justicia. En el más allá ya no habría explotación, los últimos serían los primeros; por amor al cielo, no por temor al infierno, por anhelo, no por temor confesaron los mártires y los que les siguieron. La humillación, incluso la muerte atroz era la puerta a la felicidad eterna; lo existente aparentemente incondicional, un momento de las derrotas y los triunfos falsos. Todos son imagen de la divinidad, incluso los de abajo, precisamente los de abajo. El hombre en el patíbulo, en el calvario, en la cruz, es el símbolo del cristianismo. Quién debe ser considerado prójimo, no lo determina el orden vigente; la prisión y la cámara de gas están de los seguidores del delincuente divino al menos no más lejos que el cuartel general. Los dominadores bárbaros, los hombres de las decisiones rápidas, los caudillos y sus confidentes fueron incluidos en el amor en razón de sus pobres almas. La alianza concernía ante todo a los pobres de espíritu cuyas vidas no estaban orientadas a la riqueza, al dominio, a la razón de Estado, ni siquiera al prestigio. En los primeros siglos de la era cristiana, cuando pueblos sublevados fuera y la creciente barbarie en la lucha con ellos en el interior hicieron tambalearse la confianza en sí mismos del Estado y del Pueblo, la predicación del fin en el más allá confirió un nuevo sentido a la vida de las masas esclavizadas y de los perturbados entre sus señores. Seguir ese sentido sin rencor inconsciente fue posible para los primeros cristianos porque no sabían otra cosa más que el cielo estaba abierto para ellos. Cuanto más decididamente se dispuso la doctrina para el dominio, tanto más hubo de acomodarse a las exigencias de la autoafirmación en lo existente y de pactar con la ley del mundo, en cuya relativización consistió su contenido —pacto que ha guardado con éxito—. Lo oscuro ganó de este modo en importancia. Cuanto más necesario se hizo introducir en el más acá el mal en los propios planes, tanto más espacio ganó el infierno en la idea del más allá.

Entre el mandato del evangelio y el poder ha mediado desde siempre la teología. A la vista de las claras palabras del Fundador fue necesaria para ello una sorprendente agudeza. La teología sacó su fuerza del hecho de que quien quiera perdurar sobre la tierra tiene que adaptarse al derecho del más fuerte, a la ley natural. Su logro imprescindible fue compatibilizar cristianismo y dominio, generar una autoconciencia complaciente en los de arriba y en los de abajo por su trabajo en la realidad perversa. Del mismo modo que su Fundador, que rechazó la preocupación por la propia vida, pagó el precio por ello y fue ejecutado y todos los que le siguieron realmente compartieron su destino, o en todo caso perecieron de impotencia, así también los discípulos posteriores habrían pasado por locos de no haberse aliado con los sangrientos merovingios y carolingios, con los demagogos de las cruzadas, con la santa Inquisición, o de no haber encontrado, al menos, un *modus vivendi*. La civilización, con sus grandes catedrales, las *madonnas* de Rafael, e incluso la poesía de Baudelaire, se debe al terror que aquellos hombres terribles sembraron un día con sus esbirros. Todas las cosas buenas están manchadas de sangre, dice Nietzsche, a quien ningún santo deja atrás en sensibilidad. Si los grandes hubieran tomado la contradicción entre cristianismo y cristiandad tan en serio como lo hizo al final Kierkegaard, no existiría ningún monumento de la cultura cristiana. Ni las obras de la filosofía pre- y anticristiana, ni la lucha por los derechos humanos, que ha encontrado en Juan XXIII un noble descendiente, ni siquiera el pequeño pueblo apartado con la vieja iglesia que el tráfico, distintivo de la civilización avanzada, ha dejado de momento en pie, bárbara a la vez que humanitariamente, habrían visto la luz sin el ingenioso cosido de la teología escolástica. Sobre la base de la «ilustración» y de la nueva fundamentación que aportaron, en lucha contra la superstición, los padres de la iglesia, los pelagianos y los gnósticos, en la antigüedad en vías de descomposición la Escolástica desarrolló más tarde la visión del mundo con la que la burguesía organizó en la Edad Media su administración y levantó sus ciudades. La combinación de agudeza, exactitud, conocimiento y fantasía en las *Sumas* compite con las interpretaciones de la Torá, que son admiradas y temidas como producto del espíritu talmúdico. Pero el sistema omniabarcante de la unidad cristiana, que confirió a la sociedad relativamente estática su apoyo ideal, no pudo finalmente contener la disolución de esa unidad.

La Escolástica había vivido de la herencia de la filosofía clásica. Las ideas eternas, que como los números debían manifestarse al

espíritu, constituían para ella la estructura espiritual de la realidad. La sabiduría escolástica fue aceptada por los creyentes como interpretación de la revelación, como conocimiento de lo existente, de lo temporal y de lo supratemporal, del pasado y del futuro. En lo más alto residía el Señor y los santos, sobre la tierra moraban los ángeles y bienaventurados, luego venían los dignatarios eclesiásticos y terrenos, los señores, los ciudadanos, los siervos. La jerarquía de la naturaleza se extendía hasta la oscuridad del inconsciente, abajo estaba el lugar de los condenados. Se tenía, pues, una imagen del universo en la que la ciencia divina y la terrenal, la ley divina y la terrena estaban unidas. A pesar de la predestinación y la gracia, el futuro en otras regiones dependía en gran medida del comportamiento sobre la tierra: éste alcanzaba más allá del momento. La vida de cada uno, no solo la de los prominentes, tenía sentido. Con la división política desapareció la confianza en los conceptos eternos, en la armonía entre el saber terrenal y el celeste, en la unidad entre teoría y praxis, que es común a la doctrina escolástica y a la marxista, aun cuando la primera transfigura la permanencia de lo existente y la segunda su revolución. Al final, el orden medieval entró en movimiento no solo a causa de las guerras, sino debido a las consecuencias de la expansión del mundo, a la actividad económica, a la miseria de las masas, a la inflación, al inicio de la nueva ciencia y al estancamiento de las vocaciones eclesiásticas. Los intelectuales reaccionaron con escepticismo y humanismo; los poderes amenazados, con la renovación de la religión. Los Reformadores, a los que habían precedido los nominalistas, el Cusano y otros, renunciaron al sistema de la racionalización de la alianza del cristianismo y el mundo. La contradicción era demasiado evidente. Ellos la reconocieron e hicieron de ella el centro de su doctrina. La mediación protestante entre el mandato del Fundador y el impulso humano que a él se remitía consistió en el reconocimiento de su imposibilidad. Nada vinculante se puede decir ni sobre la voluntad de Dios ni sobre el justo orden de las cosas. El conocimiento, la ciencia se limitaba a las cosas singulares perecederas y en el mundo perecedero. Lutero odió la Escolástica, la teoría sobre las relaciones eternas, el sistema filosófico, la «prostituta razón». Puro orgullo y superstición le parecía que los hombres pudieran justificar teológicamente su vida individual o social y determinar su conformidad con la vida divina. A pesar de haber puesto al cristiano por encima de los demás, sobre todo de los judíos y los turcos, el juicio final sobre la praxis correcta quedó suspendido. Qué sean buenas acciones, nadie lo sabe en último término, la iglesia no más

que un consejo de inspección terreno. Con el veredicto contra la especulación teológica, que anticipa ya la limitación kantiana de la especulación metafísica, se dejaba vía libre al entendimiento en el valle de lágrimas finito, en la investigación empírica y en el comercio, ante todo de la administración terrena. El interés del individuo y de la nación se convirtió en criterio de la acción en este mundo. El conocimiento mediador entre la voluntad eterna y el estado de la realidad es pura ilusión. Cristiano puede ser tanto que las tropas se abran paso entre la sangre de los campesinos, rebelados por el hambre, como el sacrificio del políticamente ciego, que comparte con ellos su último trozo de pan. Importante es solo que cada uno crea honradamente que está cumpliendo la Palabra. Los Reformadores abrieron la era de la libertad burguesa. La «lepra temporal», odio e infamia, tiene su origen en el insaciable designio divino, hasta que la prehistoria llegue a su fin y «todos los enemigos de la Palabra se hayan convertido en estiércol sobre la calle»[1]. Finalmente, la filosofía idealista alemana, que superó a los clásicos ingleses del liberalismo en la glorificación del grandioso progreso, vio en la competencia despiadada de los individuos y de las naciones el despliegue del espíritu absoluto.

Los caminos de Dios son singulares. Su palabra, el mandato del amor a los enemigos, está en vigor. Si esa palabra implica quemar a los herejes y a las brujas, enviar a los niños al trabajo antes de que aprendan a leer, fabricar y bendecir bombas, o más bien lo contrario, lo ha de decidir cada creyente sin tener la menor idea de cuál es la verdadera voluntad de Dios. Una guía, aunque no infalible, la constituye el interés por la patria, del que precisamente poco se lee en el evangelio. En los últimos siglos, muchos más creyentes han entregado su vida por la patria que por el amor prohibido a sus enemigos. También a esta evolución contribuyó activamente el idealismo absoluto de Fichte a Hegel. La fe en Dios se ha convertido en Europa en un momento de la fe en el propio pueblo, y la divisa «verdadero o falso, mi patria», incluso la tolerancia, a ella ligada, frente a otras religiones que sostienen la misma idea, remiten a aquella antigüedad con la que rompieron los primeros cristianos. La específica fe en Dios languidece.

La teología supo adaptarse a los triunfos de la nueva ciencia y de la técnica de los últimos siglos. En las naciones de Europa que se habían opuesto a la Reforma, sobre todo en Francia e Italia, las

1. M. Lutero, *Die Hauptschriften*, ed. H. Von Campenhausen, Berlin, p. 409.

luchas espirituales y políticas dieron lugar a una forma de vida que permitió desarrollarse la conciencia de la libertad burguesa y, en conexión con ello, conservó un lugar al cristianismo en su forma tradicional. Allí, las energías sociales que cuajaron después de la Ilustración pudieron ejercer su influjo en la realidad política, mientras que en Alemania quedaron reducidas a lo subjetivo y terminaron beneficiando a la poesía romántica, a la gran música, al idealismo. Aquí fue de nuevo la fe, el pensamiento, lo que hace bienaventurados. Si bien en diferente papel, la religión en ambas confesiones sobrevivió de igual modo al siglo XIX como elemento de la vida individual burguesa. No poco en este proceso hay que agradecérselo al ateísmo militante. Si los grandes ateos no se convirtieron, ellos mismos, en mártires de la verdad, como Bruno y Vanini, la antítesis, la radical como la mera divergencia, vivía en cualquier caso tan claramente de la tesis, del espíritu del evangelio, que fue ella capaz de aumentar y profundizar, en lugar de extinguir, el interés en la religión. Voltaire, el más grande entre ellos, permitió generosamente el teísmo; su obra quedó tan ajena a la conciencia general como la de Goethe, afín a ella. La forma popular del ateísmo, el materialismo metafísico, era por sí mismo, sin la teoría de la historia idealista-dialéctica, en realidad utópico-mesiánica, demasiado pobre como para representar un serio peligro para el cristianismo.

Mientas la administración no alcanzó a la totalidad, no solo como colaboración de los poderes estatales y económicos en el comercio y la industria, sino en la actividad de la vida privada, en el denominado tiempo libre, en el dominio de la soledad, la predicación del amor a Dios y de la confianza en sus preceptos constituía aún el mejor camino. El Absoluto de la teología confería consuelo, impulso y consejo más eficazmente que el concepto que podía ofrecer el materialismo filosófico. Su crítica al teísmo sonaba, con todo, más que plausible: «Los hombres han formado sus primeras ideas de la divinidad en el seno de la ignorancia, del temor y de la miseria»[2], escribe D'Holbach en *Systéme de la nature*, la biblia del materialismo en el siglo XVIII. Allí se muestra cómo las doctrinas religiosas eran «o bien sospechosas o bien falsas, en cualquier caso desconsoladoras. De hecho, en cualquier parte del globo terrestre adonde dirijamos la mirada, a las heladas regiones del norte, a las ardientes

2. Paul Th. d'Holbach, *Systéme de la nature* III, Paris, L'an deuxiéme de la république, p. 167. [*Sistema de la naturaleza*, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 370.]

del sur o a las zonas más templadas, encontramos que los pueblos han temblado en todas partes y que como consecuencia de sus temores y su desgracia se crearon dioses nacionales o bien adoraron a aquellos que les trajeron de otra parte». Son «la ignorancia y el temor los que han creado a los dioses; la imaginación, la pasión y el engaño, con los que fueron adornados y desfigurados; es la debilidad la que los adora, la credulidad la que los alimenta, la tiranía la que los apoya para aprovecharse de la ceguera de los hombres». Así, el análisis materialista de la religión.

Pero, en lugar de la divinidad destronada, el materialismo propuso la naturaleza. «La naturaleza —continúa D'Holbach en otro pasaje posterior— enseña al hombre perverso a avergonzarse de sus vicios, de sus vergonzosas inclinaciones, de sus crímenes; ella le hace ver que sus secretas negligencias tendrán necesariamente consecuencias para su felicidad... La naturaleza enseña al hombre socializado a amar la patria en la que ha nacido, a servirla fielmente, a formar una comunidad de intereses con ella contra aquellos que, por ejemplo, intentaron dañarla»[3]. En nombre de la naturaleza llama el ilustrado D'Holbach a la lucha por la patria, no solo contra los enemigos en el exterior, sino contra los propios tiranos. Ahora bien, ¿qué es la naturaleza? Nada hay fuera de ella; ella es uno y todo a la vez. El hombre debe encontrar sus leyes, admirar sus invariables energías, aplicar sus descubrimientos para la propia felicidad y aceptar que él no conoce las últimas causas, que son impenetrables. Él pertenece a ella con toda su esencia[4].

La abstracta generalidad que según este materialismo constituye el fundamento para el comportamiento correcto no es más determinada que el *deus absconditus* del protestantismo; la de su promesa de felicidad, tan problemática como la bienaventuranza sumamente incierta. El naturalismo hace coincidir con toda naturalidad, como la doctrina teológica a la que se opone, lo consistente y poderoso con lo supremo y sumamente amable. En su temor ante la muerte, los hombres se dirigen, sumisos, al ideal hipostasiado, al Uno, Eterno, Inmortal, como Poder dominante. El antiguo materialismo aún tendía a ver ese poder en la multiplicidad de los átomos; el fetichismo de la naturaleza, lo mismo que el panteísmo, la ontología y la teología, solo deja hablar a la gran unidad. Sin embargo, la naturaleza no dice nada, tan poco como el últimamente esforzado ser que,

3. *Ibd.* V, p. 211. [*Ibid.*, p. 529]
4. Cf. *Ibid.* I, pp. 23 ss., 183 ss. [*Ibid.*, pp. 117 s. y 271 s.]

al parecer, se revela por la boca de profesores. En el lugar de Dios entra en cada caso un concepto impersonal. Ya la Escolástica había relativizado la vida y la individualidad del Jesús ejecutado al absorberlo, por así decir, en la unidad de Dios. A causa de la total compenetración, de la unidad de esencia y existencia en la que se desvanece toda diferencia, el *ipsum esse*, el verdadero sí mismo de la divinidad, difícilmente podría ya distinguirse del ser radiante del neoplatonismo.

Teísmo y ateísmo, cuando se constituyen en sistema, ponen en lo más alto una esencia. El dogma de la naturaleza que debe hablar y ordenar, o al menos constituir el principio para las deducciones morales, fue un intento deficiente de caminar en conformidad con la ciencia sin renunciar al viejo anhelo de una patria eterna. Sin embargo, la naturaleza solo podría enseñar el derecho del más fuerte y la autoconservación, no ciertamente la libertad y la justicia. El orden liberal burgués tuvo siempre que ver con otros intereses que los racionales. Y la religión tradicional y sus instituciones supieron suscitar esos intereses mejor que cualquier ateísmo ideológico. El materialismo francés del siglo XVIII, más aun el denominado librepensamiento o el pálido monismo del siglo XIX, fueron un peligro pasajero.

La profunda transformación que ha comenzado en la actualidad, la era de las guerras mundiales, de las nacientes naciones en todo el globo terrestre, y del enorme crecimiento de la población, puede comprarse con el ocaso de la antigüedad en la Edad Media. El cristianismo, sobre todo el teísmo, es puesto hoy más decisivamente en cuestión que en el Siglo de las Luces. Si en el siglo XIX el progreso de los individuos en relativamente amplias capas dependía de la formación, del espíritu emprendedor, de la responsabilidad y la perspicacia, en la economía hoy en transformación son determinantes otras cualidades, como agilidad, capacidad para reacciones precisas a señales, habilidad profesional y seguridad. El significado para la vida de relaciones diferenciadas y autónomamente configuradas, remite rápidamente junto con el papel de aquellas cualidades y de la familia que ellas generaban. Ahora bien, cualidades que pierden su función social se vuelven impedimento, señal de lo provinciano, de los que no han seguido el paso. La transformación de la estructura psicológica constituye un momento del proceso global en el que están inmersas las instituciones, tanto políticas como religiosas. La democracia, tal como la concibieron Locke y Rousseau y tal como funcionó aún en la Tercera República francesa, e incluso en la Ale-

mania imperial, como acuerdo entre los diferentes intereses comerciales, industriales, agrarios, de existencias autónomas —la relación entre trabajadores y empresarios constituyó otra dimensión que no emergió en el Parlamento—, la democracia, digo, pierde su contenido. El tipo de diputado, su relación con el partido, la posibilidad de tener un juicio propio, autónomo, sobre los temas a debatir se han transformado radicalmente. En relación con importantes tareas estatales, sobre todo de política exterior, y muy especialmente en casos de conflicto, el pesado aparato democrático exige transformarse en instrumento de hombres fuertes que funcionan rápida y eficazmente. Junto con los cambios estructurales del aparato social y las transformaciones que ellos inducen en la familia y en la persona, a los que debe adaptarse la teología, le ha surgido a ésta el poderoso enemigo que seguidores y adversarios llaman comunismo. La amenaza, que afecta no solo a la religión sino a la cultura como tal, no radica en la teoría de Marx y Engels, que más bien representa una de sus más grandes expresiones. El materialismo dialéctico ha sido transformado por los nuevos amos con toda rapidez en pura ideología como la Ilustración burguesa tras su triunfo en la Revolución francesa y las religiones teístas donde quiera que llegaron al poder. Lo decisivo es, más bien, el mismo mecanismo social que también en otras naciones está a punto de integrar completamente a la religión y que implica que el único interés serio que transciende el horizonte de la autoconservación individual sea el poder colectivo, el dominio del propio bloque nacional o supranacional. El nacionalsocialismo fue una prueba de ello. Él ya no tuvo necesidad del cristianismo y vio en él, a pesar del compromiso por ambas partes, un peligro. Enemigo era para el ateísmo racista todo aquel que no pertenecía al grupo sin reserva alguna: teísta o ateo. El Tercer *Reich*, el salvaje afán colectivo de poder, tiende también hoy en todas partes a sustituir al pensamiento de otro reino y con ello a lograr lo que la *civitas terrena*, a pesar de las atroces acciones que ella ha cometido en la historia en nombre de la *civitas Dei*, no fue capaz de llevar a cabo por falta de una técnica avanzada: un mundo sin refugios.

El movimiento global con el que ambas confesiones salen al paso de la amenaza en las naciones desarrolladas no se queda por detrás de los cambios decisivos en la historia de la teología. Roma es en estos días progresista y conservadora al mismo tiempo. La nueva mentalidad trata de mejorar la vida de los trabajadores, de hacerlos participar en la riqueza de los Estados libres y de liberarlos de la brutal explotación en las dictaduras retrógradas. Los movimientos

sociales, incluso aquellos que proceden de teorías antirreligiosas, son valorados sin odio. ¿Quién podría negar, se dice en la encíclica papal *Pacem in terris*, «que en dichos movimientos, en la medida en que se atienen a las leyes de una razón ordenada y tienen en cuenta las justas exigencias de la persona humana, se encuentra algo bueno y positivo, digno de aprecio?»[5]. Se reconoce y afirma la inevitabilidad de cambio social. Y al hacerlo, la comprensión para el progreso social en razón de una lógica inmanente va unida al empeño por salvar en el nuevo estado de cosas tanto como sea posible de las cualidades burguesas, aun cuando pongan en cuestión la mera adaptación a lo existente. En conformidad con la tradición, si bien en un nuevo sentido, trata la iglesia de colaborar en la configuración de la sociedad. Su esfuerzo por adaptarse a los tiempos parece aún modesta frente a las consecuencias que han sacado ya teólogos protestantes. En ellos desaparece no solo cualquier posible conflicto con la ciencia, que en su expresión positivista lo evita ya de todos modos, sino también con cualquier principio material de la moral. Más aun, la afirmación de que existe Dios como persona, mucho más como Trinidad, por no hablar del más allá, es considerada como puro mito. Según un popular escrito del obispo anglicano J. Robinson, *Honest to God*, que en este momento se debate en muchos países, toda «representación de "un Dios" que "visita la tierra en la persona de su Hijo" es tan mítica como el príncipe de los cuentos»[6]. El «esquema sobrenaturalístico», por ejemplo, al que pertenecen la historia de navidad y sus correspondientes narraciones, puede, se dice, sobrevivir «legítimamente»[7] como mito y ocupar su lugar. La razón por la que debe sobrevivir es solo la de mostrar el significado espiritual de cada vida. Aunque de forma simplificada, Robinson expresa ideas de P. Tillich y otros teólogos filosóficos: las narraciones de la Biblia son simbólicas. Si el Nuevo Testamento, dice Robinson, declara que Dios estaba en Cristo y que era la Palabra, ello no quiere decir otra cosa más que Dios es la «profundidad» última de nuestro ser, lo incondicional en lo condicionado[8]. El denominado Transcendente, Dios, el Amor, o como quiera que se le designe, «no está fuera» más bien se le encuentra en, con, entre el tú de todas las

5. Juan XXIII, *Pacem in terris*, del 11 de abril de 1963, n. 159.

6. John A. T. Robinson, *Honest to God*, London, 1963, p. 67 (*Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 115.]

7. *Ibid.* [*Ibid.*, p. 116.]

8. *Ibid.*, p. 76 [*Ibid.*, p. 128.]

relaciones finitas como su profundidad última, su fundamento, su significación[9].

Pero si hay que hablar de profundidad última, tiene más bien razón Schopenhauer, quien la desenmascaró en cada ser como el impulso hacia la autoconservación, la voluntad de ser y de bienestar. Por más honradamente que el obispo piense su discurso, éste es percibido como mera palabrería, palabras enfáticas, en alemán desde hace ya tiempo meros clisés. Y el caso es que en ese discurso se da ingenua y a la vez firmemente por supuesto el teísmo ahora puesto en paréntesis, que debe ser sacrificado al antidogmatismo. Pero la verdad, la verdad enfática y perdurable más allá del error humano, es inseparable en último término del teísmo. De lo contrario tiene razón el positivismo con el que va ligada, a pesar de todo antagonismo, la teología actual. Según él, la verdad significa funcionamiento, cálculo; los pensamientos son órganos, la conciencia se torna superflua en la misma medida en que se perfilan en el colectivo las formas adecuadas de comportamiento que habían sido facilitadas por ella. Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios. Por muy independiente, diferenciada y en sí necesaria que sea una determinada expresión en cualquier esfera cultural, arte o religión, con la fe teísta debe renunciar a la vez a la pretensión de ser objetivamente algo más elevado que cualquier quehacer práctico. Sin referencia a lo divino pierde su gloria la acción buena, la salvación del injustamente perseguido, a no ser que ella convenga al interés de un colectivo más acá o más allá de las fronteras nacionales. Al permitir los teólogos protestantes progresistas que incluso el desesperado pueda llamarse a sí mismo cristiano, ponen en paréntesis un dogma sin cuya vigencia carece de sentido su propio discurso. Con Dios muere también la verdad eterna.

La última posición en retirada de la teología protestante, imperturbable ante el dilema filosófico, trata de salvar la idea de que la existencia individual tiene su propio y exclusivo sentido. Lo que importa es tomar la vida mundana como algo más que meramente mundano. Ese «más» es el amor. La razón por la que el amor se mantiene como determinación de lo indeterminable es, por lo visto, la memoria de la herencia. Pero el amor como algo abstracto, tal como aparece en los nuevos escritos, permanece tan oscuro como el Dios escondido, cuyo lugar debe ocupar. Para que las consecuencias

9. *Ibid.*, p. 114. [*Ibid.*, p. 183.]

de él, tanto en el pensamiento como en la acción, no sean mera casualidad, es necesario hacer conscientes los momentos conceptuales que están contenidos en él como principio. Lo que el concepto significa aparece cuando se despliega como teoría de la situación real en la que ha de verificarse. Del amor cristiano habría que desarrollar cómo se muestra el mundo en su horizonte, en qué dirección puede actuar en la sociedad, y no en último término hasta qué punto debe negarse para exteriorizarse, y no digamos para encontrar la fuerza que le permita imponerse.

Cuando se esboza la teoría, ésta repercute en el propio principio, lo define con más precisión y lo transforma. Incluso la voluntad de que nadie pase hambre ni tenga que sufrir injusticia es abstracta, aun siendo ya más concreta que el vacío discurso sobre los valores, sobre su significado eterno y sobre el ser auténtico. En la *Crítica de la economía política*, la teoría de Marx y Engels, en el psicoanálisis, en aquellas obras denominadas nihilistas, que están en el Este y en Occidente en las listas negras y suscitan la ira de los poderosos como en otro tiempo las provocadoras palabras del Fundador para sus contemporáneos, no menos que en determinados ensayos teológicos, ha adquirido forma el pensamiento de una realidad más justa. La oposición entre teísmo y ateísmo ya no es actual. En otro tiempo fue el ateísmo un signo de independencia interior y de indescriptible valor. En los Estados totalitarios y semiautoritarios donde es considerado síntoma del odiado espíritu liberal, lo es aun hoy. Bajo el dominio totalitario, de cualquier signo, que constituye hoy la amenaza universal, suele ocupar su lugar el teísmo honrado. El ateísmo abarca cosas sumamente diferentes; el concepto de teísmo, sin embargo, es suficientemente determinado como para calificar de hipócritas a todos aquellos que odian a otros en su nombre. Si el teísmo toma la justicia eterna como excusa para la injusticia temporal, es tan malo como el ateísmo que no deja espacio para el pensamiento de un Otro. En cualquier caso, en la historia europea uno y otro han cometido cosas terribles y cosas buenas, ambos tienen sus tiranos y sus mártires. Queda como esperanza el esfuerzo por que en el período de bloques de masas administradas que se abre paso puedan encontrarse aún algunos hombres que opongan resistencia como las víctimas de la historia, de las que forma parte el Fundador del cristianismo.

Aunque las confesiones se encuentran hoy a la defensiva, el teísmo adquiere en esta época de su decadencia nueva actualidad. Ésta deriva del sentido del propio ateísmo. Solo los que en otro tiempo

lo usaron como injuria lo entendieron como lo contrario de la religión. Los afectados que lo profesaron cuando la religión aún poseía poder, suelen identificarse más profundamente con el mandato teísta, la entrega al prójimo y a la criatura como tal, que la mayor parte de los partidarios y simpatizantes de las confesiones. Esa entrega, esa superación del amor propio en el amor al otro procede en Europa de la idea judeo-cristiana, de la idea de la unidad de verdad, amor y justicia, tal como halló expresión en la doctrina sobre el mesías. La necesaria relación entre tradición teísta y superación del egoísmo se hace hoy más patente al pensamiento reflexivo que a los críticos de la religión en tiempos pasados. Lo que en este caso significa teísmo tiene bien poco que ver con las corrientes filosóficas de este término en los siglos XVII y XVIII. Éstas fueron, la mayoría de las veces, intentos de conciliar el concepto de Dios de forma plausible con la nueva ciencia de la naturaleza; y el anhelo de aquello que es distinto del mundo y el distanciamiento respecto del estado de cosas existentes jugaron en ellas un papel subordinado, en la mayoría de los casos incluso ningún papel. El significado de los conceptos no permanece inafectado por la historia, y su transformación es infinitamente diferenciada. En una época en la que tanto los nacionalsocialistas como los comunistas nacionalistas prohíben el cristianismo, Robespierre, el discípulo de Rousseau, había adoptado hace tiempo, al contrario que Voltaire, el ateísmo y, había declarado, como ellos, el nacionalismo como religión. Ateísmo es hoy realmente el pensamiento que se alía con el poder más fuerte de turno, independientemente de que se declare aún meramente «con los labios» partidario de una religión o se pueda permitir prescindir de ella abiertamente. Por el contrario, los que se oponen a la tendencia dominante tratan de conservar lo que un día sirvió de base espiritual a la civilización a la que pertenecen — no tanto, como pensaba el teísmo filosófico, la representación del garante divino de las leyes de la naturaleza cuanto, al contrario, el pensamiento de un Otro distinto de este mundo, en el que la naturaleza con sus rígidas reglas, que desde siempre generaron la fatalidad, ya no tengan poder alguno.

ÚLTIMA HUELLA DE TEOLOGÍA
EN MEMORIA DE PAUL TILLICH*
(1966)

Hacemos memoria de Paul Tillich. Partes importantes de su doctrina se han difundido ya en la opinión publica, y el compañero Philipp, infinitamente más competente que yo, hablará de ella a continuación como teólogo. Yo solamente pido que se me permita expresar en esta universidad, a cuyo honor pertenece que Tillich fuera llamado a enseñar en ella, tras Dresde y Leipzig, algunos recuerdos personales sobre él, sobre su voluntad y sobre el sentido de su trabajo.

La sociedad occidental se denominó en otro tiempo a sí misma cristiana. Entre los hombres que he conocido en mi vida, hay algunos que, dejando a un lado los mártires del tiempo de Hitler, me han parecido cristianos: y él, antes que todos. La razón no puede expresarse con una palabra. La amistad es una cualidad que en otro tiempo estaba ligada, según su sentido, al amor. Pero cuanto más se ha extendido con las formas de vida burguesas, tanto menos hace referencia su proclamación, por viva que sea, al pensamiento. La expresión espontánea se convierte en una forma de relación, en costumbre, regla, y después desaparece.

Quien trató con Paul Tillich pudo aún experimentar la amistad verdadera. Quienes tuvieron que colaborar con él supieron que la tonalidad, el matiz de su voz y de sus gestos, que en él remitía a lo teológico, a lo espiritual, no era superficialidad o rutina, sino verda-

* Conferencia en la celebración en memoria de Paul Tillich en la Universidad Johann-Wolfgang-Goethe de Fráncfort, el 16 de febrero de 1966, publicada en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el 7 de abril de 1966, p. 32. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 269-275.

dera expresión de su pensamiento y de sus aspiraciones. Sus oyentes lo experimentaron. «Para un estudiante honrado», dice J. Brauer, decano de la Divinity School de Chicago, «era imposible hacer una pregunta necia a P. Tillich, pues toda pregunta hecha con honradez era asumida por él y transformada por la forma de su discusión en una cuestión profunda»[1]. Cualquiera que necesitó de él en la carrera académica —al menos dos de los aquí presentes, mi amigo Adorno y yo mismo, pertenecemos a ellos— le debe bastante más de lo que correspondía a las obligaciones de un profesor titular. Sin la comprensión que tuvo con nosotros hace ya más de 35 años, hoy no estaríamos, con toda probabilidad, en este lugar.

La forma y el contenido de sus clases no se agotaron en doctrinas sobre métodos, hechos y conexiones, en mera comunicación, por más que ello fuera bien útil para la carrera académica. A él le movía la voluntad de no quedarse en lo prescrito. La imperiosa necesidad de transformar lo existente en una realidad mejor fue el impulso que determinó, en lo pequeño como en lo grande, su trabajo. En el momento de llegar a esta universidad, en 1929, era fundador y exponente activo del socialismo religioso, lo que le reportaba no poca enemistad. Pero la universidad de Fráncfort era entonces una institución bien abierta.

Tras la muerte temprana de Max Scheler, el sucesor de Hans Cornelius, el primer filósofo de esta universidad con una formación universal y no menos alejado de lo convencional que Tillich, la decisión de conceder la importante cátedra de filosofía al teólogo progresista puso de manifiesto la apertura de determinadas instancias académicas, no en último lugar del ministerio de cultura bajo Becker.

En la Alemania que caminaba hacia la oscuridad confiaron en Tillich en contra de lo usual, y él no les defraudó. Con representantes de tendencias sociológicas y psicológicas progresistas, descuidadas en otros lugares, como por ejemplo la teoría de la *Gestalt*, la psicología social y la teoría social, organizó Tillich seminarios y coloquios conjuntos sobre temas actuales, que fueron seguidos por los estudiantes con sumo interés [...] Siendo políticamente de diferente observancia, se aunaron, sin embargo, en el mismo espíritu que se oponía a los instintos racistas que desde hacía tiempo se hacían notar también en la universidad.

1. *Criterium* V, p. 1.

El socialismo religioso de Tillich surgió de la conciencia de la responsabilidad de colaborar, con las mejores fuerzas disponibles, en la construcción de una sociedad digna del hombre. Él atisbó que lo existente conduciría al infierno. Lo atisbó, pero no lo supo, como lo confirma el siguiente recuerdo. En el semestre de invierno de 1932-1933 impartí clases de «Introducción a la filosofía» y, a partir del 1 de febrero hablé solo sobre el concepto de libertad. Era ya mi firme decisión huir del país lo más tarde al final del semestre. Tillich no pensaba abandonar Alemania. Solo cuando yo le leí algunos pasajes de sus escritos, de *Realización religiosa* y de *La decisión socialista*, pasajes en los que no se cedía a ningún compromiso, solo entonces comenzó a pensar en ello. En todo caso, independientemente de cómo se hubiera configurado su destino si, en contra de lo previsto, hubiera sobrevivido, su mayor contribución, a saber, su influyente actuación a lo largo y ancho de tres continentes, una actuación que pasará a la historia como uno de los intentos actuales por salvar la religión, nunca habría visto la luz del día.

Cuanto se viene haciendo en el actual período en las diferentes confesiones para poner la adhesión de cada individuo a la revelación de nuevo en conexión con su vida real, aparece como una especie de nueva Reforma. Si ya la primera estuvo motivada por la contradicción entre la letra del texto sagrado y la ciencia que empujaba arrolladora hacia delante, contradicción que Lutero se esforzó en reconciliar mediante el concepto de fe, hoy ese abismo entre las narraciones bíblicas y la ciencia se ha hecho aun más profundo. Las mismas palabras cielo y tierra, arriba y abajo, o alma, que no pueden eliminarse de la Escritura, han cambiado totalmente su sentido. Tomar literalmente, a la letra, historias como la del buen Dios que, aun siendo todopoderoso, permite este mundo, o la de la creación o la ascensión, no son para el joven que se ríe de la creencia en las brujas y se interesa por los astronautas más adecuadas que el relato sobre la división de las aguas del mar Rojo o la reacción del sol al mandato de Josué.

La filosofía del positivismo lógico, tan característica del presente, ha borrado la antinomia de forma harto problemática. Al concepto de verdad, a su concepto enfático, como diría Hegel, lo considera superfluo en la ciencia y lo relega, generosa, a la religión. Ella traza más nítidamente los límites entre los diferentes ámbitos: aquí la ciencia, allí la música, el teatro, el ocio, la religión. En contraposición con el pensamiento actual, dividido en compartimentos estancos, a Tillich le interesaba la unidad, y con ella el sentido de la

existencia. Lo que los creyentes acostumbran a practicar sin más, sin reflexionar en ello, de su fe, fue fundamentado y justificado por él.

Las representaciones y narraciones, todo lo que en la religión se distinguía de la superstición solo gracias a la idea de fe, debe ser entendido no literal, sino simbólicamente. Tomado de forma absoluta, concebido literalmente como verdad inmediata y como tal asumido, todo ello sería también, según Tillich, pura superstición. Por más que el evangelio sea fiable, quien lo acepta como tal a la vista de la ciencia, sin confrontarlo con ella y sin asumir en sí la duda inevitable, está leyendo un conjunto de fábulas y transforma la religión, como tantos otros, probablemente la mayoría, en convención, en una «fábula convenida», como se dice en francés.

En la medida en que, mediante el concepto de símbolo, intentó superar la contradicción y conservar sin mentira la unidad, prestó Tillich, a mi modo de ver, a la forma de vida cristiana seriamente amenazada un inmenso servicio. La reconciliación de conocimiento y predicación puede ser realizada más adecuadamente mediante el simbolismo que a través de la doctrina de la fe, solo que hoy, a diferencia del siglo XVI, que no pudo aún separar religión y dominio, tanto la realización como la conciliación de la contradicción, en definitiva el pensamiento filosófico, pierde cada vez más en importancia.

¿De qué tipo de salvación se trata? Los textos sagrados son convertidos en símbolos de los que no se puede decir en lugar de qué realidad están, qué deben, por tanto, simbolizar; banderas que representan una tierra que nadie puede nombrar. ¡Cuántas veces se le hizo a Tillich esa pregunta, cuántas veces pude yo mismo hablar con él de esta cuestión! Si yo le entendí bien, él consideraba símbolos ante todo la vida, la muerte, la idea del Fundador, que, como dijo una vez, son bastante mejor custodiados en el martirio del ateo honrado que en aquellos que de forma circunstancial se denominan cristianos. Pero, como quiera que deba interpretarse lo otro, lo significado en y por el símbolo, lo innombrable, quien de forma absolutamente seria y asumiendo el propio riesgo, sin garantías seguras, lo percibe como noticia de lo Incondicionado y se esfuerza por vivir de tal forma que su voluntad no se agota en los fines dados en cada momento, sino que se preocupa de lo Otro, aunque solo sea mediante la negación desesperada, ése da testimonio de la verdad y es un cristiano en el sentido de Tillich.

Si me atreviera a hablar de su doctrina, querría solo mostrar hasta qué punto su esfuerzo por conservar la religión en Occidente

ejerció la tolerancia. No tanto como parece. Lo que él acostumbraba a denominar la seriedad, que diferencia al cristiano no tanto del judío o del humanista libre cuanto del indiferente o del conformista y de los adictos totales, recibe en Kant el nombre de autonomía: el sujeto responsable ante su propia conciencia y aliado con la libertad, sin el cual no puede pensarse lo que constituyó la civilización burguesa. A diferencia de Kant supo Tillich, sin embargo, que la idea de autonomía no puede desligarse del cristianismo. Basta una sola referencia.

El imperativo categórico ordena que no se debe tratar al hombre nunca solo como medio, sino siempre a la vez como fin. Aun sin reconocerlo, estaba él, como toda la filosofía moderna, incluido el materialismo, también el histórico, influido de tal manera por el cristianismo que llegó a identificar sus preceptos con la razón práctica. Lo que la filosofía transcendental formula como ley moral, es religión secularizada. Como si la razón, tanto la práctica como la teórica, incluso la cristiana o la budista, no pudiera ordenar lo contrario del imperativo categórico.

La afirmación de Kant es falsa. La fe según la cual el amor es mejor que el odio, la bondad mejor que la maldad, y no solo en sentido de una táctica más hábil, sino mejor en sí misma, no se apoya en último término más que en la tradición cultural, en definitiva, en la palabra de la Escritura. En la medida en que el código penal no esté en contra, puede la infamia ser tan racional como la honradez. Con la última huella de teología pierde su fundamento lógico el pensamiento de que el prójimo debe ser respetado, y más aun amado. Lo que no pocos experimentan como retroceso de la civilización en la que vivimos está profundamente ligado a la desaparición de la seriedad que procede de la religión, proceso que Tillich se esforzó en contrarrestar mediante sus intentos teológico-filosóficos. Sobre sus consecuencias en el futuro no me atrevo a emitir un juicio. Solo sé que el intento contrario, la inflexibilidad, el retorno a la literalidad cosificadora, a la ortodoxia, no es teóricamente más lúcido ni más prometedor desde un punto de vista práctico.

El positivista práctico, el táctico insensible que se agota en lo finito, solo conoce objetivos que, una vez conseguidos, inmediatamente se convierten en medios. La seriedad que Tillich opuso a esta inflexibilidad testaruda no significa, en absoluto, desprecio de aquellas formas funcionales, sino su inclusión en una vida que las trasciende. La seriedad en Paul Tillich no tenía nada de restricción burocrática, rigor moral o estrechez de miras.

Hasta el que sólo fue con él de paseo sabe cuán firmemente su forma de ser excluía lo pedante. La fidelidad, por el contrario, era una misma cosa con la seriedad. Frente a su religión y a sus amigos la practicó él hasta el final. Es evidente que, en la presente cultura decadente, junto con la fidelidad también las otras ideas, verdaderas y falsas, degeneran en grandes palabras, y no en último lugar el discurso sobre los denominados valores eternos que, junto al vocabulario ontológico, ni el propio Paul Tillich logró desenmascarar. Ese discurso sirve simplemente de adorno a lo existente.

En el mundo totalmente organizado según las exigencias de la administración, las ideas pierden importancia. A esta parte de la línea divisoria, ellas se convierten en frases y palabras, de la misma manera que más allá de ella los conceptos de la teoría marxiana han degenerado en clisés del Diamat. Cualquier cosa que contravenga la carrera profesional, política o burocrática, o la integración sin problemas en el todo social, aparece, allí donde solo tienen vigencia la constatación, el decreto y la prueba, necesariamente como extravagancia, como síntoma de individuos psíquicamente no del todo equilibrados. Anhelo de amistad, huida de la soledad, que en otro tiempo fueron satisfechos por la religión, los colma, como próximo fenómeno plausible, el colectivismo de observancia de derechas o de izquierdas.

Esperar que el nacionalsocialismo pertenezca solamente al pasado, en una época en la que existe aún el fascismo chino y el ruso, y en la que los nuevos pueblos aquí y allí son dirigidos por toda clase de camarillas, es de un optimismo verdaderamente sorprendente. Entre otras razones porque esfuerzos como el trabajo de Paul Tillich son de vez en cuando discutidos, pero en modo alguno multiplicados mediante un trabajo pedagógico apropiado. Si la cultura no solo ha de ser difundida sino también conservada, es necesario aumentar decisivamente el gasto material para formar en sentido genuino, en este tiempo de crisis de la familia y de otras instituciones decisivas para los jóvenes.

A la vista de las inversiones en campos al parecer más importantes y a pesar de todas las bagatelizaciones del decisivo fenómeno social de la inflación, el esfuerzo humano contra el desmoronamiento queda bastante lejos de lo que sería necesario. El concepto de *kairós*, del momento histórico en el que, según Tillich, la voluntad de Dios puede ser percibida por aquellos que han sido llamados a ello, fue en los años veinte característico del movimiento al que Tillich perteneció; pero, como se dice en el tercer y último volumen

de su *Teología sistemática*, dedicado a Hannah, su mujer, también los enemigos aprovecharon ese momento, los «falsos profetas que hablaron a favor de un nacionalismo y un racismo idólatras»[2]. ¿Estamos seguros de que el presente período está marcado menos por el *kairós*, que se caracteriza más bien por lo contrario?

El respeto que podemos tributar a Paul Tillich, el gran pensador, a mi modo de ver, quedará manifiesto en el empeño por que sea percibida y realizada la exigencia de no permanecer indiferentes sino comprometerse, en contra de las tendencias del tiempo y de acuerdo con aquellos símbolos, en favor de relaciones humanas.

2. *Sistematic Theology* III, p. 371. [*Teología sistemática* III, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 445.]

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA*
(1967)
(Fragmento)

Hablar hoy de la relación entre religión y filosofía no es posible sin recordar a Paul Tillich. Como ningún otro ha unido él ambas en su pensamiento, y su muerte ha dejado un profundo vacío en la vida intelectual. Cuando en 1929 aceptó la invitación a ocupar la cátedra de filosofía en la Universidad de Fráncfort, siguió siendo teólogo protestante, ante todo un cristiano. A diferencia de otros muchos de su misma fe, académicos y laicos, él se tomó en todo momento absolutamente en serio el mandato del amor al prójimo. Si no hubiera abandonado Alemania inmediatamente después del inicio del anticristianismo radical, habría sido liquidado muy pronto. Había visto ascender el nazismo y le había opuesto el pensamiento de una sociedad justa. Se adhirió al socialismo religioso. En la idea de sociedad justa está recogida y superada la del amor al prójimo, el respeto al derecho de cada uno. Una política que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocio. Tillich presintió que también en la obra de Marx, de modo inconsciente pero lógicamente inseparable de su contenido, son decisivos los postulados teológicos. En el periodo actual éstos son rápidamente destituidos, no solo en política y en la ciencia, en las que hace ya tiempo sirven como fraseología, sino

* Conferencia impartida en la Schopenhauer Gesellschaft de Fráncfort el 26 de noviembre de 1965 y emitida en la Radio der deutschen und der rätoromanischen Schweiz, en Berna, el 18 de enero de 1967. Fue publicada en el *XLVIII Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1967*, pp. 3-9. Recogida ahora *Gesammelte Schriften*, VII, cit., pp. 187-196.

incluso en los ámbitos en los que, como en el arte avanzado, encuentran hoy expresión, aunque solo sea en cuanto abiertamente negados. En lugar de adaptarse, en cuanto ontología o neopositivismo, a la especialización, la filosofía debe expresar el derrumbe de la religión y sus consecuencias para la civilización occidental, por muy inevitable que sea.

El pensamiento europeo, sus conceptos fundamentales, está profundamente arraigado en la teología. Por mucho que teólogos progresistas se resistan —en ello, con Tillich, afines al judaísmo— a definir la esencia suprema, o incluso solo a nombrarla adecuadamente, lo más elevado y lo uno tienen, desde el punto de vista del lenguaje, una prioridad que pierde su sentido con la religión. ¿Por qué debería ser Dios uno y no muchos, elevado y no profundo, estar en lo alto y no en lo bajo? ¿Es el singular más importante que el plural?

Lo mismo que los conceptos de creación, de lo más alto y de lo más bajo, de lo uno y lo múltiple, están inmersos en la crisis, también lo están los de lo finito y lo infinito, los de cuerpo y espíritu. Cierto es que el cuerpo tras la muerte retorna a la tierra de la que en último término procede. El surgimiento del espíritu, del alma, su eternidad, aparecen sin embargo como antítesis de la experiencia de su fragilidad y sutileza. Pequeñas afecciones físicas son capaces de cambiarla; el yo no es capaz siquiera de resistir al alcohol y a la droga, se deja dividir y disgregar, se disuelve. Pensar que el alma y su actividad, constantemente amenazada en la vida, permanecerá en su individualidad tras el derrumbe del sistema nervioso, cuando la individualidad, propiedad singular del individuo, llevó en sí siempre la huella de lo efímero, se da de bruces contra toda experiencia. La teología ha dado preferencia, como lo mejor, a lo infinito frente a lo finito, a la duración eterna frente a lo perecedero, al alma frente al cuerpo, y esa jerarquía no se deja desligar completamente del lenguaje.

El progreso de la ciencia, tanto por lo que hace al contenido como formalmente, condena al pensamiento a mera función, a instrumento. La palabra es un signo para los hechos; ella misma, un simple hecho en la infinitud de hechos en la que tanto el sol, la luna y la tierra, como la vía láctea a la que pertenecen, y todos y todo, desaparecen para siempre. Lo que transciende a los hechos en el sentido de significación eterna se convierte en ilusión insostenible, en campo de libre especulación: una interpretación del mundo superada, propia de estadios anteriores del desarrollo humano. La

paz perezosa entre ciencia y fe entendidas como disciplinas diferentes, la una orientada a hacer progresar la vida, la economía, la política, y la defensa de la nación, en una palabra, la realidad, y la otra el alma, significa la resignación de la teología. El vencedor es generoso. Nuestros conceptos —concede el científico— son, metódicamente hablando, ficciones productivas, mecanismos de orden, signos para predecir con exactitud hechos en el lugar y en el momento correctos. La ciencia es un medio para dominar la naturaleza, para construir autómatas y cohetes, para racionalizar la sociedad; la verdad absoluta, sea lo que fuere lo que ella signifique, es cedida con gusto por la investigación exacta a los curas, como a los artistas de cualquier observancia. En la medida en que la filosofía se contenta con trabajos lógicos secundarios o, en el caso de la denominada ciencia del espíritu, con la historia abstracta de filósofos y filosofemas, o bien se ocupa con palabras como ser y entes, esencia y presencia, o con valores eternos, se le reserva aún una disciplina académica.

También la religión cae bajo la división del trabajo. Su disposición como disciplina no necesaria en el funcionamiento del saber actual, tal como se lleva a cabo en escuelas y universidades, significa su retroceso, como el de la civilización para la cual fue una vez característica su concepción del mundo y de la vida. A medida que desde el Renacimiento la ciencia emergente, la expansión de su modo de conocimiento entró cada vez más en contradicción con la teología, tanto más asumió la filosofía la tarea de apuntalar la doctrina cristiana, al menos sus postulados, mediante métodos racionales, afines a la ciencia. El concepto de Dios como creador, legislador y juez, y sobre todo las más importantes máximas para el funcionamiento de la sociedad, deben, en cuanto verdades de razón, armonizarse con la ciencia. Independientemente de la idea peligrosa de revelación, los postulados de ésta fueron considerados mediante la reflexión del pensamiento sobre sí mismo como máximas eternas. En semejante esfuerzo coincidieron sistemas filosóficos de diferente orientación. La tendencia a salvar la cultura europea ante el progresivo conocimiento del mundo condujo al origen del humanismo, al desarrollo de la filosofía moderna. Ésta estaba ligada más estrechamente que aquél a la convicción de que sin Dios declinan necesariamente también la moral, la inmortalidad del alma y la vida de la sociedad. Aunque Descartes y Leibniz, también Kant, son fuertemente deudores de la ciencia exacta, la legitimación de los principios supremos religiosos mediante su identificación con el concepto

de razón constituye un motivo decisivo en su pensamiento. Frente a ellos, David Hume, entre los grandes de aquel período de la Inglaterra burguesa, remitió la moral al amor humano racionalmente neutral y redujo la religión a mera convención.

Lutero había previsto ya la futilidad de los intentos racionalistas. Por esta razón llegó a odiar a Erasmo y a la filosofía como tal. «Razón, tú eres una prostituta, yo no quiero seguirte»[1]. Como se había abandonado con todas las consecuencias al principio irracional, a la gracia, y desdeñaba deducir el comportamiento concreto a partir de la razón, no le quedó socialmente otra salida que divinizar el Estado y la administración, la autoridad existente. Su doctrina constituye un intento propio de salvar la religión. Más allá de la ciencia no solo hay error y superstición. Entre las representaciones que no se pueden fundamentar mediante la experiencia y la razón, las cristianas deben ser consideradas válidas en cuanto fe. Más allá de lo verdadero y lo falso hay un tercero: la palabra de Dios [...].

El último gran intento filosófico por salvar el meollo del cristianismo lo constituye la obra de Schopenhauer. En una idea importante coincide con Tillich: «Si se entiende la dogmática cristiana *sensu proprio*, entonces lleva razón Voltaire; por el contrario, tomada en sentido alegórico es un mito sagrado, un vehículo mediante el cual son acercadas al pueblo verdades que de otro modo le serían inalcanzables»[3]. Él anticipó el simbolismo que Tillich desarrollaría de un modo diferenciado. El cristianismo es «enteramente de naturaleza simbólica»[4]. Lo que Schopenhauer denominó el «punto débil para todas las religiones» Tillich quiso superarlo, a saber: que ellas «no pueden ser abierta, sino solo clandestinamente alegóricas»[5]. El hombre, leemos en Tillich, recibe la revelación conforme a su propia condición finita, limitada, «bajo las condiciones de su constitución alienada»[6]. Las narraciones han de entenderse de manera figurada; tomadas literalmente serían superstición, al menos en la época actual. La metafísica de Schopenhauer, muy lejos de la inconmovible confianza de Tillich, ofrece una teoría explícitamente formulada de la relación entre más acá y más allá, caducidad y eternidad, condicionado e incondicionado. De manera determinada, ya no alejada

1. Cit. según Hartmann Grisar, *Luther* III, Freiburg Br., 1912, p. 836.
3. A. Schopenhauer, *Parerga* 2, § 177.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. P. Tillich, *The Future of Religion*, New York, 1966, p. 81.

de la ciencia, expresa lo que tanto Tillich como antes que él Kant consideraron imposible de expresar [...].

El recuerdo abreviado de las ideas de Schopenhauer tiene como objetivo aclarar la indicación de que su salvación filosófica de la fe cristiana se realiza a través de estos teoremas contrarios a esa misma fe. Esto desconcierta a los creyentes que adoran a un creador del mundo, incluso a un creador bueno, aun cuando el destino de todo lo viviente, incluida la humanidad, contradice abiertamente ese dogma y solo mediante una huida como la del inescrutable designio divino escapa al absurdo. Más racional sería adorar, como el budismo o el hinduismo, a «un superador y, en cierto sentido, destructor del mundo», y preferiría situar al cristianismo entre esas religiones asiáticas[7]. Mejor sería la nada que lo que existe. La justificación de la moral cristiana deriva de esta negación. Si el reino de los fenómenos, la realidad experimentable no es obra de un poder positivo, expresión del ser en sí mismo bueno y eterno, sino de la voluntad que se afirma en todo lo finito, que se refleja, desfigurada, en la multiplicidad y es, con todo, profundamente idéntica, entonces todo ser tiene razón para sentirse uno con cualquier otro ser, no con sus motivos específicos, pero sí con su misma condición de estar atrapado en la ilusión y en la culpa y movido por la misma pasión, con el gozo y el ocaso. Vida y destino del Fundador del cristianismo se convierten así en ejemplo, no ya en razón de un mandato, sino desde el conocimiento de la esencia íntima del mundo. Por lo que respecta a sí mismo, su fundamentación de la moral, la tesis del «carácter despreciable» del mundo, como dice Schopenhauer, su propia doctrina podría considerarse «la genuina filosofía cristiana»[8]. Quien reconoce su obra como verdad no afirma los dogmas, pero sí ciertamente el espíritu del cristianismo.

Los argumentos de la filosofía pesimista que apuntalan el cristianismo, aun cuando hoy deba ser asumida con sumo cuidado, son en cualquier caso más plausibles que los de los racionalistas, e incluso que el propio criticismo que en su parte práctica está bien cerca de ellos. La convicción de que las prescripciones morales forman parte de la razón está superada. La doctrina según la cual el imperativo categórico se encuentra en todo ser que piensa es una absolutización del producto de la tradición. Kant intentó asegurar

7. A. Schopenhauer, *Handschriftler Nachlass*, ed. Von Frauenstädt, 1864, p. 430.

8. *Parerga*, § 163.

filosóficamente el sueño de la gran Ilustración. La convicción de Voltaire de que «dans le coeur Dieu se grave lui-méme»[9] tiene una larga prehistoria y llega hasta la mejor literatura de nuestro siglo. La bella proclamación de la moral como voluntad escrita por Dios en el corazón humano —sostenida también por Tolstoi en su obra *Resurrección*—, que Kant, más científicamente, denominó razón práctica, descansa sin embargo en una inducción precipitada. Aun cuando en todo acto el ser pensante está completamente confiado en que en su lugar cada uno debería actuar como él, frente al imperativo categórico la razón se comporta de forma neutral. Junto a las acciones morales ella fundamentará también acciones cuyas máximas se prestan bien poco a ser generalizadas. El imperativo categórico designa la mentalidad civilizada, pero no la razón como tal. La moral no se desprende con más evidencia de ella que de los preceptos divinos. Envidia y ambición están tan lejos y tan cerca de la razón como el amor y la entrega, y no son en absoluto menos productivas. A pesar de su genialidad y veracidad, la salida propuesta por Kant no es más viable que la teológica. La fundamentación del amor al prójimo a partir de la idea de que todo lo que existe es en último término uno resiste mejor al pensamiento crítico que el recurso a la esencia suprema [...].

La civilización cristiana es, como se ha dicho, inseparable de la imagen del mundo cristiano-teológica, aun cuando se opuso a ella en todo momento. Cuanto se ha transmitido a la juventud en impulsos morales, incluso cuando éstos, liberados de las confesiones, vayan unidos al ateísmo consciente, se convierte, tan pronto como se elimina la referencia a un transcendente, en asunto de gusto y humor, lo mismo que su contrario. El compromiso en el ámbito de lo moral, no menos que el del amor erótico, aparece hoy como algo superado. Si bien la ayuda filosófica parece por eso más necesaria que nunca, sin embargo resulta cada vez más superflua, pues la moral pierde significación social. Cuanto más regulados son ya hoy los detalles de la vida individual por parte de la administración y la decisión personal se ve reducida a la reacción exacta a determinados signos, cuanto más rígidamente es dictado el trabajo personal según las tareas y los fines, no solo por parte del aparato omniabarcante y por la especialización que ese mismo aparato condiciona, sino por las gigantescas constelaciones sociales y políticas, tanto más estrecho se hace el campo de juego para el desarrollo del individuo. La rela-

9. Cf. *Oeuvres complétes* X, Paris, 1877, p. 130, y otros muchos lugares.

ción con los otros, predeterminada ya en el sentido de la utilidad por el aparato gigantesco, queda marginada del campo de lo útil, igual que cualquier otra actividad no obligada, y queda relegada al denominado tiempo de ocio. Trabajo e interés, en otro tiempo estrechamente unidos en la burguesía, se convierten en sectores separados. La religión aparece hoy con derecho de existencia, dado que ella, por medio de iglesias y comunidades, mantiene unidos a los hombres, los entretiene medianamente bien en el tiempo libre y actúa en contra de la soledad. Creer en sus doctrinas confiere aún hoy a muchos un apoyo consolador sin excesivo riesgo. No pocos de los servicios que los eclesiásticos y sus organizaciones prestan a la sociedad podrían confiarse a instituciones seculares, y en las funciones que aún ejercen lo estrictamente teológico pasa con frecuencia a un segundo plano. La disolución del pensamiento de un Otro distinto de la realidad empírica afecta al mismo lenguaje. Para la ciencia y la administración son más apropiadas otras formas más precisas de comunicación. Sin los nacionalismos, la transición a sistemas más funcionales habría aparecido hace ya tiempo como una transformación oportuna, tanto más cuanto que la diferente situación del individuo, a la que pertenecen de pleno las paredes delgadas de los hogares y los instrumentos de audición, no es en absoluto apropiada para la expresión diferenciada [...].

La relativización de lo existente, ya sea en cuanto finito, como en el cristianismo, ya en cuanto prehistoria, como en la teoría de Marx, aparece ya en el mundo administrado como síntoma romántico. Parece seguro que, caso de no mediar una catástrofe, en las sociedades altamente industrializadas se está cumpliendo la transición a una sociedad totalmente organizada, automatizada, a lo contrario del tiempo mesiánico y de su forma secularizada, la utopía marxiana. Un sistema de reacciones propias del estado de la técnica formarán parte de la naturaleza humana. Si el individuo no funciona con seguridad, es no-normal, pero ya no inmoral; necesita tratamiento médico: una reparación. La socialización perfecta se mediatiza a través de la total administración, si es preciso mediante una, ya hace tiempo apropiada, dictadura. El anhelo inextinguible, la falta de un apoyo interior, la necesidad, ligada a ello, de comunidad ofrecen de momento una oportunidad a la habilidad demagógica. Un fin incondicional ya no es tal, y los fines reales que, una vez alcanzados, inmediatamente se convierten en medios, son, a pesar de tanta racionalidad, en sí mismos tan vacíos que una buena parte de la juventud protesta contra toda glorificación del cada día me-

diante su identificación con Beatles, provocadores y *happenings*. El servicio que la filosofía puede ofrecer a lo que perece está en expresar esa pérdida y sus consecuencias. El esfuerzo es, no obstante, paradójico, pues la forma tradicional de enunciado y las propias palabras presuponen justamente aquel sentido cuya pérdida tratan ellas mismas de evitar.

SALMO 91*
(1967)
(Fragmento)

«Tú, que habitas al amparo del Altísimo
Y te hospedas a la sombra del Omnipotente,
Di al Señor: "Refugio mío, alcázar mío,
Dios mío, confío en ti".
Que él te librará de la red del cazador,
De la peste funesta;
Te cubrirá con sus plumas,
Te refugiarás bajo sus alas:
Su brazo es escudo y armadura.
No temerás el espanto nocturno,
Ni la saeta que vuela de día,
Ni la peste que se desliza en las tinieblas,
Ni la epidemia que hace estragos a mediodía.
Caerán a tu lado mil
Y diez mil a tu derecha,
A ti no te alcanzarán
(porque su brazo es escudo y armadura).
Nada más mirar con tus ojos,
Verás la paga de los malvados.
Porque hiciste del Señor tu refugio,
Tomaste al Altísimo por morada.
No se te acercará la desgracia
Ni la plaga llegará hasta tu tienda,

* Charla radiofónica en la serie «Mi salmo», emitida el 17 de julio de 1967 en Sender Freies Berlin y publicada en K. H. Schröter (ed.), *Mein Psalm*, Berlin, 1968, pp. 86-94. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 207-212.

Porque a sus ángeles ha dado órdenes
para que te guarden en tus caminos.
Te llevarán en sus palmas
Para que tu pie no tropiece en la piedra.
Caminarás sobre leones y víboras,
Pisotearás cachorros y dragones.
Porque me quiede, lo pondré a salvo,
Lo pondré en alto porque conoce mi nombre.
Cuando me llamé le responderé,
Estaré con él en el peligro,
Lo defenderé y lo honraré.
Lo saciaré de largos días
Y lo haré gozar de mi salvación*.

No es mi trabajo determinar con exactitud el significado histórico-filológico de cada uno de los versículos, giros y palabras del salmo 91, del que quiero hablar. Las traducciones hechas por judíos, cristianos, teólogos y otros científicos divergen entre sí. Yo cito según el tenor literal que me parece apropiado.

El comienzo del salmo se encuentra escrito sobre la tumba de mis padres: «Tú que habitas al amparo del Altísimo y te hospedas a la sombra del Omnipotente». A mi madre le gustaba mucho este salmo; aún hoy soy incapaz de desligarlo del recuerdo del brillo de sus ojos cuando lo recitaba. Era la expresión de su confianza en un refugio divino a la vista del sufrimiento y el horror en la realidad. «Refugio mío, alcázar mío, Dios mío, confío en ti», se dice en el segundo versículo. La confianza llenaba su vida, siendo como era plenamente consciente de la desgracia que aparecía en el horizonte europeo.

El temor anida en cada uno de nosotros. Quien dice que no lo conoce está anímicamente dañado o es un necio. Como otras pasiones negativas, también él puede ser superado: a ese empeño responde el salmo. La diferencia entre miedo y temor, ampliamente tratada en la doctrina ontológica del ser, puede conducir, según la definición, a investigaciones empíricas; pero, por lo que hace a la confianza en la protección divina son, sin embargo, irrelevantes. El pensamiento judío, tal como me fue transmitido, no confronta el miedo ocasional con el existencial, ni felicidad o desgracia en el más acá con el destino en el más allá. El anhelo de protección ante los peli-

* Salmo 91, trad. de L. Alonso Schökel, *Biblia del Pergrino*, Ega, Bilbao, 1995.

gros diarios, ante el oprobio y el deterioro, ante la nada, es inmanente a la idea de Dios [...]

El joven progresista conoce los mecanismos psíquico-sociológicos desde los que puede explicarse la confianza. Además, también le es conocido para qué sirvió una y otra vez el nombre de Dios: como pretexto para la injusticia, la hoguera y la masacre. «*Deus vult*, Dios lo quiere», tal fue la justificación de la crueldad sanguinaria en las cruzadas de la Edad Media lo mismo que en las infamias de la Inquisición. Pero el joven no reflexiona sobre el hecho de que su amor a la verdad, su desprecio de la manipulación por parte de grupos de poder sin escrúpulos los debe en último término justamente a aquella fe que ahora denuncia. Incluso a través del amargo sarcasmo con el que niega la plenitud reconoce inconscientemente la nostalgia que es inseparable del pensamiento del paraíso. Sólo que él no supera la desesperación mediante ninguna declaración consoladora, sino que la transforma en el impulso de su rebelión. Su oposición al piadoso honrado que se entrega al Altísimo desconocido no es, con todo, tan profunda como la oposición al nuevo conformismo que, junto con el tiempo de postguerra hoy ya concluido, ignora también el horror que atraviesa la historia.

Del mismo modo que la genuina rebelión contra la existencia implicó desde siempre la idea de lo Otro, de lo justo, así también, a la inversa, la confianza en lo Eterno, el pensamiento del ocaso. Como ya se ha dicho, a la representación del auxilio divino sobre la tierra pertenece la idea de la condena de la que él salva, de la siempre despierta envidia, de la maldad y la traición, en definitiva, de la desgracia amenazadora. El Eterno significa el refugio, y donde se necesita refugio es que se anuncia el peligro. El impulso que el pensamiento humano acostumbra a recibir con razón de los salmos, como de otros lugares de la Biblia, brota de la alabanza a la bondad y omnipotencia de Dios. Quien confía en él y le desea, es liberado. «Cuando me llame le responderé», proclama Dios al final... La perdición de muchos es considerada «paga de los malvados»; quien confía en el Eterno recibirá su ayuda. La historia horrorosa debe con ello haber sido justa. ¿Fueron acaso las víctimas de los faraones y emperadores romanos, hasta las de Hitler, Stalin y Mao, peores que sus inhumanos verdugos? ¿Fue una gracia poder contemplar su hundimiento? ¿Debe el horror que tiene lugar en el mundo cada día y cada hora, abiertamente y detrás de los muros, debe la espantosa injusticia ser considerada castigo bien merecido? Para la oposición al *bon sens*, a lo plausible, yo no conozco otra explicación que la

impotencia de no poder reconciliarse con lo horroroso existente, con el sinsentido de la realidad, sino mediante la huida en la confianza, ajena a la propia competencia, en un Otro incondicional, en el Bien, a pesar de todo.

Los judíos que durante milenios han cantado este salmo sabían que ellos mismos demasiadas veces formaron parte del número de aquellos que eran entregados a la espada de los bárbaros, a las cámaras de tortura y a la hoguera. Pero prefirieron contar a sus propios muertos, a su propio pueblo, individuos y colectivo, entre los justamente castigados que renunciar al amor y al entusiasmo y a la alabanza de Dios, que al final los salvará a ellos y a los justos de todos los pueblos. Esta firmeza se vio, a mi modo de ver, facilitada por el hecho de que en el judaísmo la idea del alma individual no tiene la misma importancia que en el cristianismo. Cuando se dice en el salmo: «Porque hiciste del Señor tu refugio...», el auxilio divino alcanza tanto al todo como a los individuos. El todo era el pueblo unido, incluso en la diáspora, por el cumplimiento de los mandatos divinos y no en el momento presente o en un momento histórico pasado, sino como uno hasta el final de los tiempos. La idea de la supervivencia no significa en primer término el más allá, sino la comunión con la nación que tiene su prehistoria en la Biblia y que ha sido brutalmente desfigurada por el nacionalismo moderno. Cuando el individuo construye su vida conforme a la Torá y pasa los días, los meses y los años en obediencia a la ley, se hace, a pesar de todas las diferencias individuales, tan uno con el otro que tras la muerte propia sigue existiendo en los suyos, en su cumplimiento de la tradición, del amor a la familia y a la estirpe, en la esperanza de que en el mundo un día, al fin, se imponga el bien. La idea de pertenencia al pueblo elegido y el pensamiento de sus mártires han significado esa comunión profunda y el compromiso con ella. De forma no distinta a la figura de Jesús en el cristianismo, el judaísmo como un todo testimonia la redención. Unir su doctrina del reino mesiánico con la doctrina evangélica de un alma individual autónoma frente a la sociedad, de tal modo que la determinación del sujeto implique al mismo tiempo la realización de la justicia sobre la tierra: tal me parece a mí la tarea que recae hoy sobre la teología, más aun, sobre la cultura de Occidente.

Como quiera que deban interpretarse los versículos del salmo, para muchos de los que lo cantaron proclamaban, en contra de la razón, un sentido de la historia que contradecía lo existente y estaba, con todo, tan lejos de la ilusión y la falsedad como nunca lo

estuvo la ciencia. «Ejemplos clásicos de auténtica sublimidad», denomina Hegel a los salmos[1], «en todos los tiempos presentados como un ejemplo en el que, con gran fuerza, con la más intensa elevación del alma se expresa lo que el hombre piensa en su representación religiosa de Dios. Nada en el mundo debe pretender la autonomía, pues todo es y se mantiene sólo por el poder de Dios y está ahí para servir de alabanza a su poder». Según palabras de Hegel, «es de admirar la fuerza de la elevación del sentimiento que deja caer todo para proclamar sólo el poder de Dios». Esta confianza perteneció, no menos que moral y humanidad, a lo que un día significó la razón en la época burguesa. Aun Kant consideró el concepto de obligación, los mandatos morales como momento de la razón práctica, momento innato en todos los hombres. Quien toma como necesaria y verdadera la exigencia de tratar al otro nunca solo como medio sino siempre a la vez como fin, máxima desde la que Kant, puesto que es innata en el hombre, postula la idea del individuo autónomo y del Dios justo, ése no rechazará la confianza proclamada en el salmo como arbitrariedad. A la civilización hoy profundamente amenazada perteneció semejante confianza imperturbable, no menos que a la Ilustración del siglo XVIII, el reconocimiento de aquel imperativo categórico, sumamente problemático sin la fe en Dios. Pero, de forma distinta a los principios categóricos asignados a la razón, el pensamiento de un refugio, tal como es expresado en el salmo, suscita no sólo obediencia, sino amor a lo que es Otro que el mundo y que confiere sentido a la vida y al sufrimiento en él. «Te cubrirá con sus plumas, te refugiarás bajo sus alas...».

La teología moderna —piénsese en el inolvidable Paul Tillich— ha intentado mitigar la hiriente contradicción de la doctrina bíblica cristiana y judía, la contradicción entre la bondad de Dios y la injusticia, la infamia, el horror de la realidad. El auxilio divino, la redención, no debe tomarse en sentido literal, sino simbólicamente. Pero, dejando ahora al margen la problemática lógica del concepto de símbolo en tal contexto, lo decisivo me parece que radica en que los salmos testimonian una necesidad, una entrega a la Bondad, que no es simbólica, sino real, y esa actitud, expresada en los textos, ha influido desde un principio en el desarrollo de las vivencias del niño. Ahora bien, el adulto que no guarda en sí, aunque sea como supera-

1. *Vorlesungen über die Ästhetik* I, Jubileumsausgabe, Stuttgart, 1927, p. 499. [*Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, p. 277.]

da, su propia infancia, no es un verdadero adulto. Se ha resignado. De otro modo no podría mantener el pensamiento de que hay que conformarse con el mundo del horror. El verdadero adulto se entrega más bien a la utopía del salmo según la cual su propio juicio sobre lo justo y lo injusto no es lo último. Ahí habla el Señor: «Porque me quiere lo pondré a salvo». Después de lo que ha sucedido en el presente, repetir las palabras «lo pondré a salvo» no es una mala contradicción sólo si, como creen los judíos, al final aparece el Mesías y conduce a Sión a los judíos de todos los pueblos, sólo si el individuo se siente uno con esta promesa, confía en ella y trata de ponerse a su servicio. Cuando un padre educa a su hijo en el pensamiento y una madre lo contempla en la esperanza de que se pondrá al servicio de aquella felicidad infinita, incluso que tal vez podrá experimentarla él mismo aunque ellos ya hayan muerto, ese niño experimentará el amor y será capaz de reflejarlo a su vez; el amor en sentido enfático, que hace al hombre humano.

SOBRE LA DUDA*
(1969)
(Fragmento)

No puedo hablar en este breve espacio de todas las formas de duda y de sus matices lógicos, psicológicos y objetivos... Me limito a la crisis de la teología, a la amenaza, históricamente condicionada, de la religión.

Desde la antigüedad, el concepto de duda ha determinado una de las tendencias filosóficas más decisivas en la historia del pensamiento: el escepticismo. Para él, la seguridad del conocimiento de lo que es y de lo que debe ser, la verdad sin interrogantes, era pereza del pensamiento, ingenuidad. Nunca desapareció del todo en Europa la forma de pensamiento escéptico, la proclamación de la duda. En la Edad Media se le fijaron unos límites. No sólo la relación de iglesia y poder, también la conciliación del modesto conocimiento de la naturaleza con la doctrina cristiana borró la diferencia de validez de las afirmaciones al menos para el hombre sencillo y convirtió la interpretación de la experiencia diaria con las categorías de alma, dios, redención, y las mismas categorías teológicas, en evidencia. Quien no contemplaba la creación del mundo por parte de Dios todopoderoso tan cierta como la construcción de un edificio por los hombres, quien no consideraba el cielo como lugar de eterna seguridad y no tomaba el evangelio, la revelación, como la verdad en sí, no solo era un pecador, sino un necio. La duda filosófica se contemplaba solo para el entendido, si bien como posición falsa [...].

* Charla radiofónica emitida el 8 de enero de 1969 en la Süddeutscher Rundfunk de Stuttgart y publicada en *Publik* 5 (1969), p. 17. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 213-223.

San Agustín, como tras él muchos pensadores escolásticos, se debatió con la doctrina escéptica según la cual «nada hay cierto en las opiniones de los hombres, aun cuando lo que se acepta sea ocasionalmente verdadero»[1]. «Su duda en la propia vida» —añade— «no es ni siquiera capaz de no saber algo... Piensan que, al no aceptar como seguro su propio ser, escapan al error, aun cuando precisamente a través de su error son convencidos de la existencia de su ser, pues quien no existe no puede tampoco errar»[2]. Un punto de la doctrina de Descartes, que debe considerarse como comienzo de la filosofía moderna, a saber: que la misma duda prueba la existencia del propio yo, fue, pues, anticipada por Agustín.

Después de la Edad Media trataron ante todo los Reformadores, Lutero tras las huellas de Agustín, de salvar la visión religiosa del mundo que desde el Renacimiento se veía amenazada por el progreso del conocimiento. Ellos declararon los textos bíblicos como ámbito seguro, invariable, de particular validez, lejos del alcance de la nueva investigación de la naturaleza que había revolucionado la vida y el pensamiento, que había cambiado radicalmente la vieja visión bíblica del mundo y que, al menos por parte de muchos intelectuales de aquel momento, había sido ya incorporada a la configuración del comportamiento sensato. El concepto reformado de la fe, entendida como desligada de todo supuesto, incluso como opuesta a él, era la explanación y popularización de una doctrina de la Escolástica: la doctrina del *lumen supranaturale*, de la verdad basada en la gracia, que supera la capacidad humana de entendimiento. En tiempos de Tomás de Aquino, la luz sobrenatural era considerada la fuente de unos pocos dogmas, como el de la Trinidad y el de la Inmaculada Concepción. Ya a finales del siglo XIII, en Duns Scoto se había multiplicado el número de los enunciados teológicos no verificables. Finalmente, el protestantismo declaró la totalidad de la doctrina bíblica como un ámbito propio espiritual más allá del conocimiento natural. De un conjunto de prescripciones para la vida diaria sobre la base de doctrinas que aparecían en su mayoría como naturales, la religión se convirtió en una fe especial, agraciada.

Tras la Reforma, la filosofía moderna, sobre todo la filosofía racionalista, constituyó el segundo intento en la historia del continente europeo de no renunciar a los conceptos religiosos a pesar de las conquistas científicas. El pensamiento de Dios, y con él la adora-

1. *Enchiridion. Bibl. D. Kirchenväter* VIII, p. 412.
2. *Ibid.*, p. 413.

ción, la obediencia, la moral, son inherentes a la razón, exonerados, por tanto, de la duda, y las ideas son no menos evidentes que las leyes lógicas fundamentales sin las cuales no es posible el pensamiento, tanto menos la ciencia. Mediante estas teorías trataron Descartes, Leibniz y los demás racionalistas de reconciliar la religión, ante todo su base conceptual, con la ciencia o al menos de mitigar la contradicción entre ambas. Immanuel Kant aseguró que la obligación moral, el imperativo categórico, es inmanente a la razón práctica y que la existencia de Dios es un postulado que se sigue necesariamente de este imperativo. Su teoría es ingeniosa, pero poco plausible, dado que la moral procede lógica, y sobre todo históricamente, de la teología. Por mucho que un comportamiento humano, civilizado y socialmente adecuado, tenga su origen fácticamente en la educación y en factores psicológicos derivados de ella, sin el supuesto de la validez del mandato divino el amor al prójimo, la honradez y la conciencia responsable no están lógicamente mejor fundados que el odio, la ayuda a los que sufren, mejor que la opresión. Como quiera que sea, Kant siguió siendo fiel al esfuerzo teórico de fundar la idea de Dios de forma apropiada a la época burguesa. Cuando la moral, las decisiones humanas de los individuos, se hayan convertido en socialmente insignificantes debido a la total administración, la teología habrá perdido su necesidad pragmática.

Tanto la Reforma como la filosofía moderna deben su existencia, en medio de la inevitabilidad de la religión, en gran medida a la duda, a la creciente conciencia de la contradicción entre conocimiento mundano-científico y revelación. Entretanto, la distancia se ha hecho mucho más grande. La filosofía académica ha capitulado en buena medida. Su orientación aparentemente más avanzada, el neopositivismo, se ha adherido sin condiciones a la ciencia como una disciplina especial y es una disciplina más, sólo que de utilidad secundaria. La ciencia, con sus muchos y cada día más abundantes dominios, disciplinas, divisiones y subdivisiones, facilita la técnica, la industria, la administración y, no en último lugar, la defensa. Ella sirve para la producción de medios para la vida de la sociedad y de los individuos y es ella misma un medio que, como el trabajo material, forma parte de la vida diaria. Otras esferas separadas de ella y entre sí, como el teatro, los viajes, el deporte, la lectura, incluidas las crónicas sobre resultados interesantes de la investigación, constituyen el ámbito del ocio. También la religión, aunque algunos la hayan tomado en serio, se ha acomodado cada vez más a la configuración del tiempo de ocio [...].

El progreso social en los denominados países desarrollados ha llegado a tal punto que no solo palidece lo que un día se llamó verdad divina, sino que la misma duda con respecto a ella se ha convertido ya, para decirlo con la juventud, en algo romántico. Semejante actitud podría remitirse a argumentos no menos creíbles que la tradición religiosa y filosófica. Pero solo soy capaz de sugerir lo que en este momento me parece especialmente apropiado: una reflexión sobre la historia de la tierra.

El hombre existe, según se acepta, desde hace cuarenta o cincuenta mil años. A los profanos, estos períodos les parecen enormes, pero según la investigación científica la tierra no dejará de ser habitable hasta dentro de cuatro o cinco mil millones de años por razones climáticas. Si el género humano no desaparece debido a catástrofes naturales u ocasionadas por él mismo, aún le quedan, pues, algunos miles de millones de años de existencia. La historia transcurrida hasta ahora podría, en el caso de que el progreso continúe, aparecer a los ojos de nuestros descendientes lejanos se forma similar a como aparecen al adulto de hoy los primeros meses de su infancia en los que sólo era capaz de balbucear, no de hablar. Ya hoy, cualquier persona medianamente preparada conoce la tensión existente entre las narraciones bíblicas y la realidad natural, histórica, biológica o física. Ya el tosco conocimiento de las dimensiones espacio-temporales, las —en comparación con el universo determinado astronómicamente— reducidas dimensiones de nuestra entera galaxia, la Vía Láctea, a la que pertenecen, como elemento bien modesto, el sol y, como elementos aun más diminutos, los planetas y la tierra, con su envoltura de moho y sus microorganismos[3], este conocimiento cada día más extendido hace más y más difícil seguir manteniendo las representaciones religiosas, por ejemplo, la del hombre como imagen del creador de todo el universo, la del alma inmortal de todos aquellos microorganismos, la de la providencia divina sobre cada uno de ellos como sobre sus unidades colectivas, las naciones, las razas y otros grupos. No solo el catolicismo, dispuesto al fin y al cabo al compromiso, sino también la Reforma con su fe bíblica, así como las doctrinas filosóficas sobre el origen común de las ideas lógicas y teológicas o, más aun, del espíritu absoluto, los

3. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, inicio 1.ª parte. [*El mundo como voluntad y representación*, trad. de E. Ovejero Mauri, Aguilar, Madrid, 1969, 3 vols., Apéndice 1.ª Parte, vol. I, p. 107.]

sistemas positivos en su totalidad, aparecen a círculos cada vez más amplios como pura ilusión.

La sobriedad espiritual, la radical transformación social, política y espiritual ocasionada necesariamente por la técnica y el progresivo dominio de la naturaleza afecta a la conciencia de los hombres, como a su sustancia psíquica en general. El retroceso de la convicción religiosa constituye una cara de los cambios en la familia, en la educación, en los ritmos y la forma de pasar de la infancia a la juventud y, más tarde, a la denominada madurez. Tanto la forma de tratar con los impulsos primitivos, de formarlos, de sublimarlos, como la dirección y los contenidos de los intereses que mueven a los individuos se ven afectados por el proceso. Con los motivos religiosos quedan comprometidos los otros motivos culturales en cuanto tales como ideológicos y autoritarios; solo son reconocidos los afirmados condicionalmente. Con la religión, con la idea de verdad, de la que incluso los mártires del ateísmo participaban y que no se agota en el concepto positivista de rectitud, se apaga el anhelo del Absoluto, de lo Otro, que es idéntico a la duda enfática. La represión de la duda en la propia confesión religiosa, nacionalista o de otro tipo, ha generado desde siempre el fanatismo, como enseña la historia del cristianismo, del comunismo y de muchos otros, viejos y nuevos, movimientos históricos. Lo que vale también para la parte de la juventud rebelde que se ha despojado de todo lo denominado romántico, de toda transcendencia, y se ha entregado en manos del positivismo, ignorando la pérdida que sufre con ello. Sin claudicar en absoluto de su negación del estado superado y en verdad cuestionable de muchas instituciones, bien haría en tomar conciencia del precio que paga por su renuncia a la duda.

Incluso la misma convicción de la que brota el pensamiento y la acción progresista, inconformista, y el coraje que la caracteriza, se hallan privados de la verdad si no guardan en sí el temor y la pregunta. No es para mí en absoluto casual que justamente el símbolo teológico de la verdad, Jesús, el fundador del cristianismo, expresara, agonizando, la duda sobre su unidad con el Padre divino con las palabras del salmo judío: «*Eli, Eli, lama sabathani*»*. ¡Cuántos hombres que, no en la propia agonía sino en sus peores acciones, se remitieron a su doctrina o a otras creyeron estar absolutamente seguros de su causa! La duda consciente les hubiera podido hacer humanos.

* «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34, citando Salmo 22,2) [*N. del T.*].

Que la cultura occidental se encuentra en una crisis que supera en agudeza a los pasados períodos de transición, es una constatación trivial. Determinar con alguna exactitud la situación exigiría una reflexión más profunda. Aquí solo me atrevo a mencionar algunos de los momentos más tratados que me parecen importantes teóricamente y con vistas a la praxis: la miseria de la teología, el fracaso de la concepción de Marx y una modesta reflexión sobre lo que puede pasar.

Como quiera que se defina el concepto de cultura, ésta no se agota en el arte y la ciencia, tampoco en la moral y las costumbres. La forma de pensar, de sentir y de comportarse del individuo, en la medida en que no esté determinada de forma puramente fisiológica o por un fin material, pertenece también al concepto de cultura. La vida interior es, consciente o inconscientemente, en gran medida producto de la tradición espiritual. Ideas religiosas de diferente procedencia han jugado un papel importante en el desarrollo del lenguaje, no en último lugar del alemán, y aparecen también en los deseos y en su expresión en todos, ateos o creyentes.

Sin embargo, la religión como tal está dejando de ser determinante en la vida del individuo. Ideas como la de omnipotencia divina, creación del mundo, pecado original, supervivencia del alma tras la muerte, justicia eterna, fueron para la mayor parte de los europeos y a través de los siglos no menos reales que el mundo de tres dimensiones y sus objetos. A la vista del desarrollo y de la expansión de la ciencia, esas ideas fueron relegadas, al menos a partir de la Reforma, a un ámbito particular: la fe. Hoy son reconocidas, pienso, solo en razón de la costumbre, por conformismo o como motivo de fiesta.

La diferencia entre los puntos cruciales en la relación entre religión y ciencia y el momento presente es evidente. Piénsese tan sólo en los iniciadores de la nueva visión del mundo en el Renacimiento y en el Barroco. Ellos afirmaron la revelación no sólo por temor. El mismo Isaac Newton, descubridor de la ley de la gravedad, estaba interesado en sus últimos años, a comienzos del siglo XVIII, en cuestiones teológicas no menos que en la investigación de la naturaleza. Para él, la verdad no se agota en la ciencia. Él dejó valer otras consideraciones, no solo las percepciones ordenadas matemáticamente, facilitadas a través de instrumentos. No era un positivista.

Para comprender el destino de la religión en la actualidad no basta con pensar en el conjunto de los sorprendentes éxitos en física, astronomía o medicina; es necesario hacer una reflexión más amplia

y profunda. Es decisiva la técnica que la ciencia ha hecho posible, así como los cambios que ella genera en la vida social, que hacen superflua la mirada al más allá, al castigo o al premio en la eternidad. El aumento de la criminalidad, la creciente inquietud de la juventud, cuyo «salvajismo» incluso Goethe quiso aprovechar (Diálogo con Eckermann, del 12 de mayo de 1828), son síntomas de la transición a un orden más estricto. Las factores sociales que determinan crecientemente la vida, la manipulación a través de los medios de comunicación, la configuración del tiempo libre, la administración como tal, se hacen cada día más perfectos, igualan el comportamiento de los individuos y sustituyen la religión y la moral basada en ella en la orientación del comportamiento. Si el proceso hacia esa ordenación global no es interrumpido por alguna catástrofe que le haga retroceder, ese proceso conducirá a que los seres humanos nos acostumbremos a una precisa reacción a signos, a que se integre el comportamiento adecuado en la sustancia humana como instinto propio de la especie. La religión se torna superflua [...].

Teólogos, socialistas, intelectuales progresistas de diferente orientación están sinceramente preocupados por conservar algo de las ideas que se desvanecen. Las diferentes iglesias tratan de acercarse entre sí, incluso de dialogar con marxistas abiertos. Mediante la atenuación de las contradicciones esperan poder configurar, al fin, tanto la doctrina como el culto de tal modo que a pesar de algunas diferencias la formación religiosa, no solo la científica, en adultos como en la juventud, no sea ilusoria. Aun cuando muestro toda mi comprensión hacia esos esfuerzos, pienso que ellos, en contra de su voluntad, más bien confirman la problematicidad de la doctrina y de las costumbres que tratan de salvar. Los cambios sociales originados y mediatizados por la ciencia han sacudido hace tiempo la fe que en la época de la Reforma entró a ocupar, como una concesión, el lugar de la certeza. La diferente significación de la familia en la actualidad afecta al pensar y al sentir en su totalidad. Con la desaparición del respeto del padre terrenal se desvanece también la veneración del padre divino, y con ella desaparecen las categorías religiosas que no pueden sostenerse sin él. Ya el matiz de la voz del padre cuando narra las historias bíblicas delata la diferencia con la historia real. ¿Puede la tradición religiosa —habría que preguntar— perdurar seriamente si en lugar de lo positivo no se reconoce lo negativo, en lugar de la certeza no se acepta el dolor de la incertidumbre?

El diálogo de las diferentes confesiones entre sí y con marxistas o representantes de otras cosmovisiones merecen todo nuestro res-

peto. Me pregunto, sin embargo, si no habría que abrir, junto con él, otro camino: el del reconocimiento de que la totalidad de los sistemas y conceptos teológicos no puede ya ser mantenida en sentido positivo. A las religiones, incluido el judaísmo, les subyace la idea de una esencia eterna, omnipotente y justa. Lo que los órganos humanos son capaces de conocer es, sin embargo, lo finito, incluidos los hombres. El yo, la propia conciencia, el alma, son instancias —en la medida en que nosotros mismos podemos juzgar— ya en vida fácilmente influenciables y pueden ser trastocadas, confundidas, interrumpidas: accidentes, grave enfermedad, el simple consumo de alcohol lo consiguen. Es evidente que en la tierra, en muchos lugares, dominan la injusticia y el horror, y que los felices que no los sufren se aprovechan de ellos; que su felicidad depende de la desgracia de otras criaturas, hoy como en la historia pasada: lo que se ha denominado pecado original. Los que piensan en sentido genuino son bien conscientes de ello y su vida, incluso en los momentos de felicidad, contiene un momento de duelo. Si la tradición, las categorías religiosas, sobre todo la justicia y la bondad de Dios, no son transmitidos como dogmas, como verdad absoluta, sino como anhelo de aquellos que son capaces de duelo verdadero, justamente porque la doctrina no puede ser demostrada y la duda le pertenece, entonces podría mantenerse de forma adecuada el pensamiento teológico, al menos su base. Las medidas que habría que tomar en la universidad y en la escuela para garantizar semejante cambio no soy capaz de tratarlas en este espacio. En todo caso: incluir la duda en la religión es, pienso, un momento de su salvación.

Recuerdo, finalmente, el momento de la necesaria superación del concepto de solidaridad, que Marx quiso limitar al proletariado. En esa limitación falló, sin lugar a dudas. Si, por el contrario, se amplía, el concepto puede convertirse en verdad productiva, en el sentido adecuado del amor al prójimo. Como seres finitos cuya comunidad debería darse en el temor ante el sufrimiento y en la lucha por la mejora y la prolongación de la vida, podría generarse la genuina solidaridad que aunara en sí a la religión y a la gran filosofía. La ciencia no sería su adversario, sino su principal instrumento. Estas sugerencias —pienso— habría que desarrollarlas más amplia y profundamente.

TEORÍA CRÍTICA, AYER Y HOY*
(1969)
(Fragmento)

[...] Menciono otro problema sobre el que debemos aclararnos y que importa a la teoría crítica. Del mismo modo que la autoridad del individuo va poco a poco perdiéndose, así sucede también con algo bien distinto [...] Me refiero al destino de la teología y la religión en nuestra sociedad. Ambas, teología y religión, no solo se encuentran hoy en una crisis, sino que están prácticamente desapareciendo en muchos países. Para salvarlas se intenta hoy desde la religión pactar una paz artificial con la ciencia. Sobre este intento quiero repetirles hoy un par de ideas que he formulado ya en otra parte. Hoy, las confesiones se hacen mutuamente entre sí y a la vez a la ciencia toda clase de concesiones, y los hombres perciben que no se toma ya completamente en serio aquello en lo que se ha creído [...]**.

Es necesario expresar «la duda». Las confesiones deben seguir existiendo, pero no como dogmas sino como expresión de un anhelo. Pues todos nosotros debemos estar unidos por el anhelo de que lo que sucede en este mundo, la injusticia y el horror, no sea la última palabra, el anhelo de que existe un Otro, y de ello nos aseguramos en lo que denominamos religión. Debemos estar unidos en la conciencia de que somos seres finitos. No debemos renunciar al

* Dos conferencias pronunciadas el 8 y el 10 de septiembre de 1969 en Venecia y publicadas como artículo en M. Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt a. M., 1972, pp. 162-175. Recogido ahora en *Gesammelte Schriften* VIII, cit., pp. 336-353.

** Aquí Horkheimer cita un pasaje de su trabajo «Sobre la duda», que está recogido en este mismo volumen en las pp. 117 s. [*N. del T.*].

concepto del Infinito que ha desarrollado la religión, pero no debemos hacer de él un dogma, sino reconocer que conservamos y prolongamos determinadas costumbres del pasado para mantener vivo ese anhelo.

Hay dos enseñanzas de la religión que son decisivas para la actual teoría crítica, si bien formuladas de otra forma. La primera es la doctrina que un gran filósofo no creyente, Arthur Schopenhauer, designó como la más grande intuición de todos los tiempos: la doctrina del pecado original. Si nosotros podemos ser felices, cada uno de esos momentos está adquirido con el sufrimiento de otras incontables criaturas, animales y hombres. La cultura actual es el resultado de un pasado terrible. Piensen ustedes solo en la historia de nuestra parte del planeta, en el horror de las cruzadas, de las guerras de religión, de las revoluciones. La Revolución francesa ha originado sin duda grandes progresos. Pero si ustedes observan con atención todo lo que sucedió a personas inocentes, tendrán que reconocer que ese progreso se pagó bien caro. Todos nosotros debemos unir con nuestra alegría y con nuestra felicidad el duelo: la conciencia de que tenemos parte en una culpa. Éste es el primer punto que, como dije, era importante para nuestro pensamiento.

El otro es la prohibición del Antiguo Testamento: «No te harás ninguna imagen de Dios». Prohibición que nosotros entendemos así: «Tú no puedes decir lo que es el bien absoluto, no lo puedes representar». Con ello retorno a lo que ya decía antes: nosotros podemos designar el mal, pero no la verdad absoluta. Los hombres que viven con esta conciencia están cercanos a la teoría crítica [...]

He hablado de la teología, y sobre todo del duelo. Si observo el mundo, de ayer y de hoy, no puedo por menos de pensar que en cada momento y en diferentes lugares de la tierra hay hombres que son torturados y hombres que tienen que vivir en condiciones terribles, en el miedo y la miseria. El hambre no es, en esos casos, lo más terrible, sino el miedo ante la violencia. Y es, ciertamente, una tarea de la teoría crítica expresarlo [...]

No en todos y cada uno de nosotros brota el anhelo de que todo este horror no sea la última palabra, de que debe existir un Otro que al menos reconcilie a las víctimas inocentes tras la muerte, que les haga bien, sobre todo si murieron por su propia convicción. Por eso he mencionado la teología, que cuida ese anhelo, y con ello quiero justificarme ante aquellos entre ustedes que, en línea con la Ilustración, están un tanto desilusionados porque dije que debemos conservar de algún modo la religión [...].

Doy aquí otro ejemplo de lo que la humanidad ha tenido que pagar por el progreso, no en la esfera política sino en la social: pienso en lo que la ciencia afecta a la religión [...] Es necesario que cada uno reflexione personalmente sobre la siguiente observación; yo solo puedo dar aquí un impulso para ello. La tierra es para la religión el centro. Dios centró sobre ella su esencial atención, más aun, según el cristianismo, Dios envió incluso a su Hijo a la tierra para redimir a los hombres. Si la ciencia tiene razón, y la tiene en su sentido, entonces la tierra es un pequeño, ínfimo átomo en el universo infinito, como dijo Schopenhauer, con una envoltura de moho, habitado por microbios. Pensar que uno de esos microbios, el hombre y su vida, tiene importancia para la eternidad, exige al pensamiento ciertamente un esfuerzo extremadamente considerable.

PESIMISMO HOY*
(1969)
(Fragmento)

[...] Ante todo, una referencia a la prehistoria del pesimismo. Ya la antigüedad conoció el pesimismo. En el siglo III a.n.e. vivió Hegesias, un pensador que vio el mundo de tal modo que llegó a considerar el suicidio como una respuesta adecuada al mismo. Y no pocos de sus seguidores parecen haber sacado esa consecuencia de su doctrina. Por eso fue, en vida y posteriormente, rechazado o ignorado una y otra vez. Si en el epicureísmo, del que Hegesias estaba cerca, el pesimismo se expresaba de forma tan radical, otro tanto vale para la orientación estoica como en la totalidad de la historia posterior hasta Schopenhauer y el momento actual. La filosofía pesimista estaba relacionada con la ciencia y la religión, lo mismo que con la metafísica. La oposición entre pensamiento religioso y secular cundió y se extendió en Europa, sobre todo a raíz del Renacimiento. Antes, y en amplios grupos sociales también después, hasta el siglo XIX, e incluso hasta el XX, el individuo que no creía en Dios o en los dioses, o los negaba, era para muchas personas no tanto un ateo sino sencillamente un limitado o trastornado. ¿Cómo se puede afirmar seriamente —pensaba la mayoría— que la tierra esté ahí sin que haya sido creada, sin ser movida y guiada por un ser todopoderoso? Solo desde que, como consecuencia de los descubrimientos de Galileo y de los creadores de la nueva imagen del mundo, la tierra se

* Conferencia pronunciada en la Schopenhauer Gesellschaft, Frankfurt, el 11 de noviembre de 1969 y emitida en la Süddeutscher Rundfunk de Stuttgar el 27 de marzo de 1970 con el título «Pesimismo en nuestro tiempo». Fue publicada en *LII. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1971*, pp. 1-7. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 224-232.

reveló como una chispa en el universo girando en torno al sol, que a su vez no es sino una diminuta esfera entre infinitas otras, solo a partir de entonces, digo, se hizo patente la oposición entre ciencia y teología. Pero, dado que ambas, incluso en tiempos de Schopenhauer y según su propia concepción, eran necesarias para el mantenimiento de la sociedad, fue preciso hacer el intento de reconciliarlas. Ese esfuerzo constituye una de las razones más importantes de la relevancia social de la filosofía moderna.

La dificultad de dicha reconciliación era imponente. La ciencia contiene conocimientos e hipótesis, es decir, enunciados que o bien están ya demostrados mediante hechos o deben ser aún probados con exactitud; el resto es considerado como no verdad. La investigación científica se esfuerza por encontrar formas que hagan posible, en el lugar y en el tiempo apropiados y con ayuda de registros fiables, determinar los datos correctos. Ante este modo de pensamiento positivista, ¿cómo es posible salvaguardar la religión, la historia de la creación y el dominio divino? La Reforma pensó resolver la cuestión mediante el concepto de la fe. Junto a la verdad o falsedad fácticas existe, según ella, una exactitud diferente, no susceptible de prueba: la palabra divina, la Biblia, traducida por los Reformadores. De este modo surgió —lo que fue decisivo para gran parte de la humanidad en Europa— la validez de los dos reinos, de dos regiones independientes entre sí, e incluso opuestas, en la vida humana: la fe y el saber. La religión se convirtió en un compartimento del espíritu; la ciencia, en otro. Ambas eran aceptadas, no solo en teoría, sino en la práctica. En determinados días y en distintas ocasiones uno se comportaba conforme a la religión; en el resto, según la finalidad realista.

Uno de los motivos más decisivos de la filosofía moderna radica en el intento de conciliar conceptos básicos de la religión, sobre todo el concepto de Dios, con la ciencia. Quien lea sin prejuicios, por interés personal y no filosófico, obras filosóficas desde Descartes encontrará cómo la genialidad de importantes filósofos, que se revela claramente en el ámbito de la teoría del conocimiento filosófico, en el paso hacia las pruebas de la existencia de Dios se transforma en una modesta capacidad combinatoria. El propio Descartes, como es sabido, propuso, para hallar la verdad inconmovible, dudar de todo hasta dar finalmente con aquello de lo que no fuera posible dudar. De este modo dio con los pensamientos, hechos de la conciencia, realidades innegables cuyo origen y significado, si bien no su certeza, debían ser puestos en cuestión. El ordenamiento

de tales hechos, la elaboración de los datos de los sentidos en la estructura global espacio-temporal, es cosa de la función intelectual del sujeto, de la capacidad intelectual: un instrumento de la autoconservación humana. Con esta concepción, cercana a la ciencia, dio comienzo la gran filosofía moderna idealista. Ahora bien, el concepto de Dios no descansa en la elaboración exacta de percepciones, sino en pensamientos que se transmiten a través de la tradición y de emociones conscientes e inconscientes, aparte de por las organizaciones religiosas. La demostración cartesiana de la existencia de un ser perfecto es deudora, a mi modo de ver, en gran parte de la Escolástica, a la que no deja atrás. En la idea humana del Todopoderoso debe, según Descartes, estar contenida su realidad. El Eterno debe existir porque el sujeto terrenal no podría producir por sus propias fuerzas su idea, que le supera infinitamente y que sin embargo es inherente a su conciencia de forma clara y distinta. El hecho de que lo puedan pensar es una prueba de su existencia [...] Frente a la agudeza de la obra cartesiana, este argumento da muestras más bien de la falta de creatividad de la filosofía moderna en cuestiones teológicas. Leibniz, por ejemplo, pensaba que a las ideas incuestionables de nuestra razón, como los principios lógicos, pertenecía, junto a la idea de verdad, la idea de Dios.

Otro ejemplo del esfuerzo por conservar el pensamiento consolador de la existencia del ser infinitamente bondadoso lo constituye la filosofía kantiana. Es innegable que ella forma parte de lo más significativo que jamás el pensamiento haya producido. Sin embargo, su prueba de la existencia de un ser creador no es apenas superior a la demostración escolástica negada por ella. Kant afirmó que en todo hombre se da el imperativo categórico, el mandato de actuar siempre de tal modo que pueda querer que la máxima de su acción valga como principio de una legislación universal. El que actúa debe poder querer que todos actúen en el mismo sentido que él, ya que cada uno debe tomar a cada uno de los demás no solo como un medio, sino siempre a la vez como un fin. Es un atrevimiento decir que semejante imperativo, en definitiva el respeto al otro como tal, está anclado en todo hombre; pero más atrevida aun es la consecuencia que Kant saca de esa afirmación: el imperativo innato presupone la libertad de obedecerlo, y ésta solo se la puede haber concedido Dios al sujeto. La existencia del ser supremo queda así demostrada para Kant. Ella se sigue del imperativo inmanente a la razón. Solo el Creador la puede haber dado. Pero esta demostración no me parece más convincente que la de Descartes. En la

mayor parte de los grandes pensadores disminuye la inteligencia cuando se entregan a la fundamentación de la certeza de un más allá positivo, cuando quieren demostrar como justificadas ideas optimistas.

La historia de la filosofía muestra que su pretendido objetivo, la reconciliación de ciencia y religión, no puede llevarse a cabo teóricamente. Con ello desaparece lo que ya corría serio peligro desde el Renacimiento: el sentido de la vida fundado en la Transcendencia, el objeto del anhelo de aquellos hombres que, ya desde milenios, conocieron y sufrieron el horror de este mundo. La disolución del sentido teológico ligada al progreso de la ciencia, necesaria a la vez que amenazadora para la vida, atañe, inevitable a la vez que inesperadamente, a la preferencia no teológica del bien frente al mal, al amor verdadero, a la fidelidad a los vivos y a los muertos, a la felicidad y al duelo. ¿Por qué iban a ser mejores que sus contrarios, si no por razones de conveniencia que unas veces recomiendan el bien y otras el mal? Una vida humana sana consiste, según Freud, en la capacidad para el trabajo y el disfrute. Los fines de cada uno serán, en la medida en que la historia prosiga su curso sin grandes catástrofes, más inteligentes, pero al mismo tiempo no menos realistas que los de los animales. La entrega a tendencias no pragmáticas se convertirá en niñería.

Una vez que han fracasado los intentos filosóficos, vemos ahora a instancias teológicas empeñadas en reducir la oposición a la ciencia mediante concesiones en la propia teoría y práctica. El triunfo del positivismo es reconocido en silencio. La liberalización de la religión es, a mi modo de ver, el reconocimiento del fracaso de la reconciliación teórica. El sentido de la vida se convierte en alucinación. Schopenhauer sacó la consecuencia: verdadero es el conocimiento de la miseria de la propia vida, que es inseparable de las demás criaturas; verdadera es la unidad con los que sufren, hombres y animales, la negación del egoísmo, del impulso hacia el bienestar individual como fin último; deseable es la disolución, tras la muerte, en lo universal no personal, en la nada. Pesimismo es la negación de la voluntad de vivir.

Si los siglos pasados estuvieron marcados por indescriptibles torturas y asesinatos en nombre de la religión del amor al prójimo, como hoy, por ejemplo, el terrorismo en nombre de la justicia comunista, también hoy la existencia tranquila descansa en muchos lugares sobre el horror que se ha cometido y se comete. Schopenhauer aceptó, con razón, la doctrina del pecado original como ver-

dad profunda. Ella es nuevamente confirmada cada día por la acción humana en muchos ámbitos de la vida. Piénsese tan solo en la política y en la diplomacia, tan sintomáticas para muchas esferas de la sociedad avanzada. Ministros de las naciones occidentales estrechan amistosamente la mano a colegas de sistemas fascistas de izquierdas y de derechas, aun cuando saben que son asesinos de masas. Hay que saludarlos sonrientes ante la multitud, cuando cualquier persona que conozca la historia debería horrorizarse. Al mismo tiempo, los que así se saludan llevan razón porque ello sucede en interés de sus naciones y de la distensión. Tales escenas son, sin embargo, un ejemplo de que tanto los individuos como los colectivos son inseparables del pecado original. La vida feliz presupone el delito pasado y el presente.

Si el pensamiento de un ser infinitamente bueno, de un orden superior en el más allá, de un Otro distinto de este mundo de la mentalidad pragmático-científica en expansión, debe finalmente ceder y pasar, queda como última verdad metafísica el pesimismo, que profesó Schopenhauer. Su pesimismo no es radical; a su obra le son inmanentes ideas religiosas, cristianas, budistas. Su cercanía al cristianismo ya la he mencionado antes. Budista es la fe según la cual todo ser vivo retorna a la unidad de la que procede. La individualidad es pasajera, pero apunta a un Otro, al Absoluto, al Eterno. La voluntad solo es mala, según Schopenhauer, cuando se expresa como un individuo contra los otros, pero no es mala cuando un individuo, en lugar de afirmarse, realiza su verdadera identidad con los otros seres y siente su sufrimiento como suyo propio. Según el sentido de la doctrina de Buda, la voluntad de vivir egoísta-narcisista desaparecerá, retornará a la totalidad, que Schopenhauer concibe como voluntad en sí, como el «en sí».

Semejante expectativa metafísica, en último término ya no pesimista, cercana más bien a la religión, exige una reflexión filosófica. Tampoco Kant consideraba la pluralidad como algo absoluto, sino como resultado de formas subjetivas de percepción. Para la religión judeo-cristiana, como para pensadores de su ámbito, la unidad es más elevada que la pluralidad y el Absoluto, Incondicionado, es un singular. ¿Por qué —podría preguntarse— es más válido Dios, el Uno, que los dioses en la antigua visión del mundo? Incluso el retorno al todo, al universal, como a la nada, se basa en la preferencia del concepto de unidad frente al de pluralidad. ¿Podría, por ejemplo, suponerse sociológicamente que semejante jerarquización es una consecuencia de anteriores formas de dominio? En cualquier caso,

su validez en la religión y la filosofía no es lógicamente más cierta que su contrario. Tesis sobre otra realidad que la apariencia, que el mundo real, atañen a un ámbito al que, incluso según Kant, que infringió la prohibición por él mismo establecida en su propia obra, es inútil pretender llegar teóricamente. Mediante estas cuestiones se refuerza el pesimismo. La doctrina de más allá, del cielo, del paraíso, no puede compaginarse hoy ya con el pensamiento exacto. La idea de la autoridad divina aparece tan anticuada como todas las expectativas no pragmático-positivistas. Incluso el amor, el anhelo erótico, está superado por el progreso técnico, ya que el placer sexual puede ser, gracias a la píldora, más fácilmente saciado que el propio apetito mediante el alimento cultivado. El arte y la poesía, que en otro tiempo dieron expresión al amor, al duelo, a la esperanza, como en *Romeo y Julieta*, en *Fausto* o en *Gretchen*, se han convertido en piezas de museo [...]

Desde Schopenhauer, el pesimismo ha encontrado a través de la evolución de la sociedad nuevos motivos. El destino del individuo, que tanto en la vida como en la muerte constituyó un tema sumamente importante de la filosofía, y por supuesto de la teología, pierde su significación no solo en el más allá, sino también en la cruda realidad. Cuanto más racional y correctamente funciona la sociedad, tanto más es cada uno sustituible, tanto menos diferenciada es su individualidad. La lógica interna de la historia apunta a la abolición no solo de las diferencias de clase, sino de las diferencias entre los individuos, determinados ahora por la colectividad. Si guerras u otras catástrofes no impiden el proceso hacia el funcionamiento internacional y totalizador de la autoconservación sobre la tierra, la humanidad evolucionará hacia una especie unitaria como otros seres vivos, y la fantasía, la religión y el anhelo, el propio pensamiento autónomo aparecerán como una ilusión superada de la especie. Al terror del pasado seguirá un futuro regulado. El caos en el presente y en el futuro previsible es la transición. Lo que en otro tiempo se denominaba cultura, por muchas razones inseparable de la injusticia, el arte como expresión de emociones individuales, la religión dedicada a un ser supremo, a un Otro distinto de la mera representación, todo ello pierde su sentido, y esa pérdida no puede ya ser reparada. El que piensa, el no conformista, sí puede, en cambio, tratar de conservar no pocos momentos de la cultura, entre otros muchos también las virtudes, para Schopenhauer tan esenciales, de la compasión y de la felicidad compartida, y también el nada moderno anhelo de un Otro distinto del más acá [...].

En Schopenhauer el pesimismo no es tan categórico como correspondería a la actual situación. Él sostuvo que el retorno de aquellos que se han despojado del amor propio a la voluntad universal constituye una especie de redención. Esta idea, como otras partes de su obra, le unen al cristianismo. Schopenhauer conoce un consuelo. Hoy podría decirse que los motivos en que podríamos apoyarnos para ese consuelo se hacen cada vez más débiles. Solo queda el anhelo, él mismo amenazado por el progreso, que es común a todos los hombres que conocen la miseria del pasado, la injusticia del presente y la perspectiva del un futuro privado del sentido espiritual. Ese anhelo podría, si los hombres se unieran, ser la base de una solidaridad que guardara en sí, de forma no dogmática, momentos teológicos. Con su actitud negativa estaría relacionada la que aquí en Fráncfort se conoce como «teoría crítica». Los unidos por ese anhelo no serían capaces de afirmar positivamente nada sobre un Absoluto, Inteligible, sobre Dios y la redención, ni de convertir el saber, cualquier saber, en verdad absoluta. Podrían, en cambio, extender la solidaridad y decir lo que, a la vista del progreso, caro de pagar pero necesario, sería preciso cambiar o conservar a fin de aminorar el sufrimiento. Con el pesimismo teórico podría así unirse una praxis nada pesimista que, a la vista del mal universal, trate a pesar de todo de mejorar lo posible. Su opinión sobre el bien y el mal no será una verdad absoluta para los que están activos en la solidaridad; ellos son bien conscientes de la relatividad de su juicio en la medida en que no se reduce a la constatación de hechos.

De forma improvisada he tratado de decir algo sobre la actualidad del pesimismo en el mundo de hoy y de insinuar cómo podría ser productivo. Schopenhauer, como también Hegel, a quien consideró su enemigo, y en general la gran filosofía en sus vanos intentos, han hecho posible esta reflexión. El pesimismo une experiencias histórico-filosóficas con la herencia de la gran teología. Su difusión podría generar un bien mayor que la propia educación, cada día más exclusivamente profesionalizada.

OBSERVACIONES SOBRE LA LIBERALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN*
(1970)

Quiero hacer un intento de confrontar mi idea de religión, originada en un determinado contexto cultural y teórico, con la situación en la que nos encontramos todos, pero que apenas es comprendida en todo su alcance.

Si hace cien años, o incluso solo cincuenta, se hubiera afirmado que las religiones dominantes en Europa podrían seguir existiendo sin contener en sí explícitamente la fe en Dios, solo se habría provocado la risa o un movimiento de cabeza. Hoy hemos llegado tan lejos que ocasionalmente incluso obispos ponen en cuestión la fe tradicional en un Dios todopoderoso y no obstante siguen siendo considerados representantes de la iglesia oficial y cristianos. A la vista de estos hechos se plantea la pregunta por la sustancia permanente de la religión. Según una concepción moderna muy extendida, lo divino se expresa solo en la comunidad de los hombres, en su encuentro y sus relaciones. La suposición de un Dios que existe independientemente de esa figura humana, la sobrepasa y la fundamenta, se torna problemática. Un Dios semejante no forma parte ya, al parecer, de lo que llamamos religión.

Religión en sentido genuino, en el sentido que ahora se ha vuelto problemático en el interior de la comunidad creyente, existe, a mi modo de ver, solo a partir de la Escolástica medieval que la

* Conferencia pronunciada el 25 de septiembre de 1970 en Salzburgo en las Conversaciones sobre Humanismo «El futuro de la religión» y publicada en O. Schatz (ed.), *Hat die Religión Zukunft?*, Graz-Wien-Köln, 1971, pp. 113-119. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 233-239.

convirtió en un ámbito propio vital y le dio un fundamento intelectual, de tal modo que los no creyentes fueron considerados no solo pecadores, sino también necios, cuya razón no funciona ordenadamente. En esta concepción, que estuvo vigente hasta el siglo pasado y lo sigue estando aún en algunos lugares, la idea de un mundo que no se fundamente en un creador todopoderoso al que debe su existencia no tiene cabida. Un ser todopoderoso y, a pesar de todo el sufrimiento en el mundo, a la vez infinitamente bueno debía ser, según esa concepción, origen y fin del universo.

La religión, sin embargo, no ha sido capaz de traducir su convicción de la existencia de un Dios infinitamente bueno en la praxis de la historia marcada y dominada por ella. Sus representantes no han hecho creíble la aceptación de un Dios infinitamente bueno y no han actuado en el sentido de un creador divino, sino más bien han cometido numerosas atrocidades e infamias que han puesto la religión al servicio de los peores impulsos humanos. Las cruzadas y la quema de brujas son solo dos tristes ejemplos de ello. La indignación de las masas obligadas a vivir en condiciones inhumanas fue desviada, justamente con ayuda de la religión establecida, hacia víctimas inocentes y objetos de agresión. De esta praxis le vino a la religión una seria amenaza.

También el comunismo ha experimentado un destino semejante. El comunismo, que se alzó con la idea de lograr la pacífica unificación de todas las naciones, y en primer lugar de todos los hombres en una sola nación, y de eliminar la sociedad de clases, llegó a establecer en las naciones dominadas por él un dominio de clases que sobrepasa en rigor a la del mundo no comunista. También aquí la agresión de los hombres oprimidos es derivada hacia amenazas y enemigos del exterior, a las naciones en que no existe semejante dominio de clases.

La religión, para retornar a nuestro tema, sufrió, pues, a causa de la praxis de sus representantes y creyentes una seria amenaza, a la que se sumó en la época moderna la amenaza espiritual originada por la ciencia. A esta amenaza, que se hizo sentir con fuerza a partir del Renacimiento, a raíz de los descubrimientos de Galileo, Copérnico, Newton y Kepler que convirtieron a la tierra, de centro del cosmos, en una pequeña esfera en medio de un universo de galaxias, trata la religión de escapar desligándose del ámbito del saber, que desde la Escolástica estuvo unido a la religión y constituyéndose en una tercera magnitud independiente junto a los seguros resultados de la ciencia y a las hipótesis aún sujetas a confirmación científica.

Sobre todo Lutero y los Reformadores acentúan, por eso, con fuerza la autonomía de la fe frente a todas las formas del saber.

Pero también esta solución con la que se quiso evitar un peligro hizo aparecer otro nuevo en escena. A la separación teórica entre mundo y fe siguió una separación entre vida cotidiana y formas religiosas, originándose una ruptura entre la moral de esta vida y de los negocios y la relación de los hombres con el más allá. El hombre como unidad cayó hecho pedazos y quedó a merced de diversas disciplinas. Y esta tendencia a la fragmentación del hombre se prolonga en la realidad moderna también en dos ámbitos: por ejemplo, las diversas disciplinas de la medicina ya no transmiten una mirada global sobre la totalidad del hombre. Esta especialización forma parte del ocaso de la cultura.

Otro intento por superar la escisión entre Dios y el mundo fue emprendido por el panteísmo, que identificó a Dios y al mundo y tuvo en Giordano Bruno su más importante representante al inicio de la época moderna. Este panteísmo fue todo un reto para las religiones y para el pensamiento humano y sigue siéndolo hasta hoy. Pues se impone la pregunta de por qué la suposición de *un* Dios es lógicamente superior a la de la existencia de *varios* dioses. Para explicar el hecho de que en una determinada cultura (por ejemplo, en la griega) se dé el politeísmo y en otra una actitud básica monoteísta está especialmente llamada la sociología, la cual, como rama de la ciencia moderna, tiene la tarea específica de deducir los contenidos de las representaciones de individuos y grupos en un determinado contexto social de las condiciones de vida de esos individuos y grupos. También las representaciones metafísicas y teológicas reflejan las condiciones de existencia de una sociedad. En la imagen sociomorfa del mundo, el hombre contempla el mundo superior según la medida de las relaciones de su mundo. A una sociedad con una pluralidad de señores y esclavos le corresponde más bien una cosmovisión politeísta, mientras que a una sociedad con una fuerte concentración y centralización del poder de mando le corresponde una visión del mundo monoteísta. Que la unidad deba preferirse a la multiplicidad se basa en razones realistas, no en razones teóricas.

Una reconciliación entre ciencia y fe quiso también lograr la filosofía moderna en cuanto sus representantes trataron de satisfacer la necesidad sentida por los hombres de armonizar entre sí ambas esferas. Los grandes pensadores de la Modernidad se empeñaron en encontrar argumentos racionales para fundamentar la fe. Por cierto, en este empeño recayeron con frecuencia por detrás de su

normal nivel crítico. Así, Descartes, que está al comienzo de la filosofía moderna y es uno de los verdaderamente grandes en la historia del pensamiento humano, quiso deducir la existencia de Dios, en contra de su propia convicción de que solo los hechos de la experiencia pueden ofrecer un conocimiento seguro, de la idea del ser único y fundamentarla con el razonamiento de que el efecto único nunca puede ser más fuerte que su causa, por lo que también Dios mismo tiene que ser la causa originaria de nuestra idea de la suprema plenitud, de la esencia de Dios. Este argumento no es muy convincente, y tampoco otros intentos posteriores que caminaron en la misma dirección lo fueron más. Lo que vale tanto para Leibniz, con su visión optimista del mundo y del futuro, como para I. Kant, quien, junto a la idea certera de que todo lo que conocemos y sabemos es solo manifestación, fenómeno, desarrolló también la doctrina ingenua, no muy distinta de la cartesiana, del imperativo categórico. El imperativo categórico tiene dos versiones. En su forma simple, exige que no se debe tratar al hombre como simple medio, sino a la vez siempre como fin. En su segunda versión dice que debemos actuar de tal modo que la máxima de nuestra acción pueda en todo momento convertirse en principio de una legislación universal. La suposición de este imperativo categórico inherente a todo hombre no ha sido precisamente confirmada por la historia de la actuación humana y, sin embargo, condujo a Kant a los postulados de la libertad y de la existencia de un Dios garante de esta libertad. Por muy cuestionables que sean tales postulados y sus fundamentaciones, una cosa es cierta: ellos responden a la necesidad social, en aquel momento histórico, de una fundamentación científica de la moralidad y la religión. Otros dieron, en su inclinación a la ciencia, un paso más y llegaron a absolutizar la materia. También este materialismo filosófico está hoy superado. Los hombres confían —abierta o veladamente— solo en la ciencia y renuncian a una elevación e integración filosófica de sus resultados. La religión se ha convertido en problema. En lugar de los intentos de conciliar la fe y el saber mediante la ciencia se ha impuesto ahora lo que se denomina «liberalización de la religión». La propia teología trata de acomodarse a las necesidades sociales y a las concepciones del tiempo para no tener que pedir creer a los hombres cosas que hoy solo les pueden parecer cómicas y extrañas. Así, los jóvenes judíos encuentran insoportable dejarse tirabuzones en la sien o llevar el caftán, la levita negra. Donde aún existen esas costumbres son, ciertamente, símbolo de una religión periclitada.

Si a la vista de estos hechos nos atrevemos a echar una mirada hacia el futuro de la religión, nos vemos obligados, siguiendo la lógica inmanente de la historia, a tomar nota del retroceso del significado del individuo como tendencia principal. Mientras que la religión atribuye al individuo un alma eterna, la evolución social, y sobre todo económica, camina crecientemente por encima del individuo. La acentuación de la singularidad de cada individuo se reducirá a mero recuerdo. Y con la marginación socialmente condicionada del individuo va de la mano la de la religión y la filosofía en la escuela superior y en la universidad. La filosofía no deja de ser objeto de enseñanza y atención; en un mundo orientado a lo inmediato y a lo práctico la filosofía será valorada solo por su utilidad y, consiguientemente, minusvalorada.

Para ilustrar lo que digo aduzco un episodio que viví hace unos años en Estados Unidos: hablaba yo con el gerente de un hotel en Nevada sobre mi proyecto de erigir un museo de todos los juegos desde el comienzo de la historia. El hombre se mostró al principio a favor de mi propuesta y quería convertirla inmediatamente en realidad; a lo largo de la conversación me preguntó, sin embargo, por mi profesión y yo le dije que profesor; entonces se quedó sin palabras, pues hasta ese momento me había tenido por un hombre inteligente. Pero siguió preguntando, como suele suceder en América: «¿Profesor de qué?, y yo respondí: «De filosofía». Entonces se acabó todo.

Para concluir, quiero decir algo sobre mi propia idea de «liberalización», podríamos decir aquí también de conservación de la religión. El ya mencionado I. Kant nos ha hecho conscientes, más allá de toda duda, de que lo que llamamos realidad, mundo, que puede ser investigado por la ciencia, es un producto de factores subjetivos, intelectuales. El trabajo de nuestro cerebro, decía Schopenhauer desarrollando la idea de Kant, consiste, desde un principio, en ordenar los datos de la conciencia, como decía Descartes, de tal forma que encajen de una forma apropiada para nuestra vida. Nuestra organización subjetiva es responsable de que el mundo aparezca ante nosotros como una realidad objetiva; el mundo no es un simple «en sí», sino una función. Pero si ello es así, entonces el conocimiento de las relaciones entre las manifestaciones, los fenómenos, de este mundo no es la última palabra sobre la realidad, no es un absoluto. La última verdad no puede traducirse al lenguaje humano porque todos nuestros conceptos proceden de una organización subjetiva. Pero, dado que la última verdad, que debe hallar expresión en la religión, no puede traducirse al lenguaje y al mundo conceptual

humano, solo podemos hablar de religión poniendo de manifiesto que la realidad conocida por nosotros no es la realidad última.

Nosotros no somos capaces de decir qué es el Absoluto y en qué consiste. También los ateos dogmáticos infringen esta convicción cuando, como Schopenhauer, hacen de la nada la realidad última que libera del sufrimiento de este mundo. Esta metáfora es tan poco sostenible como cualquier otra, pues el concepto de «nada» no es en absoluto menos subjetivo que los conceptos de «Dios» o de «ética». Todos nuestros conceptos son subjetivos. A pesar de ello, o más bien a causa de ello, podemos decir que el mundo que nos circunda no es la última realidad. Una auténtica liberalización de la religión debe concentrarse en torno a esta convicción. Frente a ella, las cuestiones del cambio de creencias y costumbres son mucho menos importantes. Lo esencial es, a mi modo de ver, la nueva concepción de la comprensión humana de Dios. Dios como dogma positivo actúa como un momento disgregador. Por el contrario, el anhelo de que la realidad del mundo con todo su horror no sea lo último une y relaciona a todos los hombres que no pueden o no quieren resignarse a la injusticia de este mundo. Dios se convierte así en objeto de anhelo y de veneración de los hombres y deja de ser objeto de saber y de posesión.

Una fe entendida de este modo pertenece necesariamente a lo que llamamos cultura humana. Debemos esforzarnos porque se unan todos los hombres que no quieren considerar como definitivos los horrores del pasado; que se encuentren en el mismo anhelo consciente de que exista un Absoluto opuesto al mundo meramente aparente. Las costumbres religiosas pueden seguir manteniéndose, pues es comprensible que los hombres que comparten el mismo anhelo, la misma convicción profunda de que algo está mal en lo existente —y esta convicción la comparten las religiones con Marx— tengan también costumbres comunes para mantener vivo ese anhelo. Tal es, pienso yo, la tarea de aquellos que quieren conservar lo bueno del pasado tanto como sea posible. Ellos no se oponen de forma abstracta, general, al progreso, pero se defienden frente a la negación del individuo en un mundo perfectamente administrado. Mi modesta contribución al desarrollo y la liberalización de la religión consiste, esencialmente, en la referencia a ese anhelo.

EL PENSAMIENTO DE SCHOPENHAUER CON RELACIÓN A LA CIENCIA Y A LA RELIGIÓN*
(1971)
(Fragmento)

En la historia de la filosofía moderna aparece la obra de Schopenhauer como modelo de pesimismo [...].

La doctrina de Schopenhauer coincide con la ciencia; no por casualidad hace Freud repetidamente referencia a «las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer»[11]. Las emociones profundas, la fidelidad a los muertos, incluso el amor apasionado que constituye el motor de las grandes tragedias, al igual que el odio, se convierten en el análisis en objeto de terapia [...]

Del duelo dice Freud: «Nosotros constatamos solo que la libido se aferra a sus objetos y no renuncia a los perdidos ni siquiera cuando tiene a disposición un sustituto»[13], cuando —podría añadirse— no se ha agotado la fuerza para la actividad racional. Mantener un duelo demasiado profundo o demasiado largo es para Freud tan erróneo como otros modos de comportamiento no pragmático. «El duelo profundo», —se dice en la *Metapsicología*— «reacción a la pérdida de una persona querida, implica [...] la pérdida de la capacidad de elegir cualquier otro objeto amoroso —lo que significaría sustituir a la persona llorada—, el rechazo de cualquier actividad que no tenga relación con el recuerdo de la persona fallecida [...] En realidad, este comportamiento no nos parece patológico solo por-

* Artículo publicado, bajo el título de «La actualidad de la filosofía de Schopenhauer», en *Neue Züricher Zeitung* del 21 de marzo de 1971, pp. 51-52. Recogido ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 240-252.

11. S. Freud, *Gesammelte Schriften* XI, Wien, p. 172.

13. *Ibid.*, p. 293.

que sabemos explicarlo tan bien»[14]. Desde siempre, el analizado con éxito se convierte en positivista; practica la razón instrumental. Ni la pérdida de un ser querido ni la de una guerra deben influir definitivamente en la propia vida. La útil referencia de Schopenhauer a la necesidad del acontecer, así como a todos los que están aún peor afectados, se acerca más al modo de pensamiento sobrio-científico que al metafísico, a la esperanza en el Absoluto, que él quería limitar a la negación de la voluntad de vivir, a «la quietud del sentimiento». En esa quietud profunda, cuyo «reflejo aparece en el rostro, tal como lo pintaron Rafael y Correggio», encontraba él «un evangelio entero y seguro»[15]. A la vista de que la actual marcha de la sociedad tiende a liquidar la fe religiosa, el pensamiento de Schopenhauer no es más pesimista que el conocimiento que se limita a la investigación científica. Más bien, al contrario, la negación de la voluntad, la «paz que es más elevada que toda razón»[16], la esperanza de redención, que en Schopenhauer al menos se conserva, aunque solo sea a través del no-ser, corre peligro de desvanecerse, junto con la teología, como restos del idealismo, como romanticismo. Entonces el mundo ya no será manifestación, fenómeno, que con todo su horror deja al menos abierta la idea de un Otro, de un más allá, sino que será solo estructura de hechos y, como tal, única realidad verdadera reconocida por el sano pensamiento.

La doctrina pesimista aparecía insoportable tanto para aquellos que pensaban que la vida, la tierra, el mundo, a pesar de todo el horror y la miseria, realizaba también finalmente el bien, como para aquellos que confiaban en esa posibilidad, si no en esta vida, en la del más allá. A éstos pertenecían no solo teólogos, sino también grandes filósofos, desde Platón y Aristóteles hasta Kant, incluso hasta Bertrand Russell y otros positivistas actuales. No pocos pensadores discrepan, como el activo científico y diplomático Gottfried Wilhelm Leibniz, considerado no sin razón como optimista. Como hombre activo se implicó teórica y prácticamente a favor de la ciencia y la filosofía, para sí y para los demás, para Alemania y para Europa. Él fue el modelo del hombre progresista y comprometido.

14. *Ibid.* V., p. 536. [*Metapsicología*, en S. Freud, *Obras completas* I, trad. de L. López Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, p. 1075.]

15. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* I, ed. Griesbach, Leipzig, p. 526. [*El mundo como voluntad y representación*, trad. de E. Ovejero Mauri, Aguilar, Madrid, 1969, 3 vols., Libro IV, vol. III, p. 111.]

16. *Ibid.* [*Ibid.*]

Y sin embargo, ¿cabe pensar una idea más oscura del meollo de una doctrina que la tesis de Leibniz según la cual este mundo atroz que conocemos es «el mejor de los posibles»? A este modo de pensar se opone el principio del pensamiento pesimista, la convicción de que es mejor la nada que algo. El concepto de la nada, sobre todo tomado como ideal, precisará de un análisis cuya complejidad no sería inferior a la que supone la determinación del Absoluto, de lo Inteligible, como lo denominaba Kant. La nada, en la que quisiera disolverse el espíritu ya no dominado por la voluntad de vivir, no es —como se dijo— menos un concepto del sujeto que el concepto de algo, permanece ligado, aunque solo sea como concepto negativo, a la apariencia, al fenómeno, y es por tanto una representación humana como el más allá o el más acá, el cielo y la bienaventuranza. A pesar de toda negación, la idea metafísica de Schopenhauer no es solo opuesta a la idea religiosa; ella exige de los hombres la libertad frente al egoísmo, la entrega, la confianza en lo no constatable en el mundo, en lo ya no o aún no existente. La caracterización del más allá como voluntad general[17] es, con todo, una transgresión, aunque justificada, de la prohibición establecida por Kant, y por él mismo transgredida, de adentrarse en el reino de lo inteligible. Al convertir la nada del individuo en transcendente, Schopenhauer apagó la chispa de esperanza que aún había dejado la doctrina agnóstica de Kant según la cual el mundo de la experiencia es solo mera apariencia, fenómeno.

La obra del filósofo Schopenhauer no está superada. Schopenhauer afirma la ciencia como único conocimiento fiable. Todo lo positivo más allá de la apariencia es negado, con excepción de la denominada transmigración de las almas, «la fe en la metempsícosis, en la palenginesia»[18], es decir, la idea de la «sucesión de los sueños de vida de una voluntad en sí indestructible», que, «instruida y mejorada a través del conocimiento en formas siempre nuevas, al fin se disuelve a sí misma»[19]. La voluntad, «el lugar de los deseos y las pasiones», que sirve de base al individuo, es para él la esencia del mal. La pregunta es cómo puede pensarse en semejante metafísica el destino que sobrevive a sus sujetos. El cuerpo está dominado por la voluntad de vivir, no por el alma, cuyo concepto debe ser entendido, según Schopenhauer, en sentido «trópico», figurado. Una vez

17. *Ibid.*, p. 162. [*Ibid.*, Libro II, vol. II, pp. 35 s.]
18. *Ibid.* II, pp. 590 s. [*Ibid.*, Apéndice al Libro IV, vol. III, p. 148.]
19. *Ibid.*, p. 591. [*Ibid.*]

separada, en la muerte, de la conciencia, su supervivencia en este o en otro planeta tras la consumación debe constituir un hecho ajeno al individuo en cuestión. Ese hecho puede solo relacionarse con el inconsciente, al que Schopenhauer, antes que Freud, consideró ya como un momento decisivo en la vida del individuo. Aun cuando el problemático nuevo nacimiento se aproxima mucho en su doctrina a la idea cristiana del cielo y del infierno, de la justicia supraterrena, el individuo o sujeto consciente experimenta el destino de la voluntad individual, a él ligada, antes del nacimiento y después de la muerte tan poco como los pormenores de la existencia de un ser, desconocido para él, en alguna otra galaxia del universo. También según el combatido Hegel es «la muerte la cara de la escisión en la que el ser-para-sí que se logra», es decir, el futuro sí-mismo, es «otro que el ser que entró en movimiento»[20]. Con su tesis del nuevo nacimiento en este mundo negativo o de la entrada en la nada, el autor de *El mundo como voluntad y representación* prosiguió en el intento de la filosofía moderna de hacer compatible la justicia transcendente, como otras ideas religiosas, con un reconocimiento sin reservas de la ciencia. El yo, que en otro tiempo debía sobrevivir, así como premio o castigo en el más allá, a su existencia terrena se desmorona en la muerte, deviene efímero; ya durante la vida, «el oscuro punto de la conciencia»[21] debe desvanecerse y perderse junto con el cuerpo.

A la vista del significado social del individuo en trance de desaparición, el juicio de Schopenhauer sobre el yo coincide con las tendencias sociales del presente. El hecho de que considere como determinante para el alma no el yo sino la voluntad de vivir, que caracteriza tanto al hombre como al animal, constituye un elemento básico de su filosofía pesimista. No pocas de las propiedades espirituales que posee el hombre frente a los animales son fenómenos de transición. Entre ellos están la esfera cultural y la religión, el respeto a la gran tradición y la filosofía. Que dichas realidades perderán su función en el mundo administrado del futuro y a pesar de toda diferenciación aparecerán como infantiles, es algo que se refleja ya hoy en su evolución. La apresurada liberalización de la teología, la orientación de la estética hacia lo abstracto, la concep-

20. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Sämtliche Werke* II, Jubiläumsausgabe, Stuttgart, 1927. [*Fenomenología del Espíritu*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, ⁷1988, p. 266.]

21. A. Schopenhauer, *op. cit.*, cap. 41. [Trad. cit., vol. III, p. 139.]

ción de la filosofía como disciplina anticuada de la ciencia son síntomas de esa evolución. Todo aquello que no puede fundamentarse por fines reales, egoístas o altruistas, aparece cada vez más como ingenuidad. Emociones que escapen a motivaciones pragmáticas son consideradas como algo sentimental; para la gran psicología, según ya vimos, como algo enfermizo. La fidelidad a los muertos, propia, incluso, de algunos animales, se debe solo al puro instinto o a la superstición. Solo por táctica social, por una relación cada vez más estrecha con el especialista, por reconocimiento de la frontera trazada, el menos desde la Reforma, entre conocimiento exacto y fe, la ciencia parece no manifestar de momento la convicción de que según sus propios principios la confesión monoteísta no es más probable que la politeísta, que la brujería, el satanismo o cualquier otra forma de ilusión. El camino de la humanidad hacia una especie refinada sobre el planeta continúa [...]

La futura evolución de la razón se corresponde con la ciencia. Vivir con semejante confesión que niega la idea del más allá es más actual y a la vez más difícil para el que piensa, a no ser que éste convierta la nada en su esperanza metafísica. La existencia individual aparece frente a la estadística cada vez más como irrelevante. La injusticia del pasado y del presente, la muerte de los torturados, el placer de los malhechores, permanece para los afectados, al menos para el yo de las víctimas, como la última palabra. Todas las teorías que creyeron poder determinar a un ser dueño del mundo son hoy ya historia. La existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno, que confesaron tanto la teología como algunos de los grandes ilustrados, no puede, en verdad, fundamentarse con más exactitud que el espíritu absoluto, la voluntad general o la nada. Como quiera que se represente a un ser que transciende el mundo de la apariencia, positiva o negativamente incondicionado, esa representación contradice la convicción de que toda realidad conocida por el entendimiento se debe en gran medida a las funciones intelectuales del sujeto y debe ser comprendida, por tanto, como un momento de la apariencia. Cuanto más avance el progreso tanto mayor será la amenaza, no solo para la fe, sino también para el anhelo de lo Otro. Todo pensamiento y todo sentimiento no meramente positivistas aparecen cada vez más como fenómenos de la etapa infantil de la humanidad que, no menos que los del individuo, hoy deben ser decisivamente limitados. La vejez, lo mismo que la infancia, se convierte en negativo frente al joven adulto. Consciente o inconscientemente, éste experimenta todo lo que no es estricta-

mente objetivo, no comprobado de hecho, igual que el pensamiento que no se remite por principio a objetivos prácticos, como pura especulación.

También la filosofía de Schopenhauer, en la medida en que va más allá del positivismo, su doctrina sobre el significado metafísico, sobre el sentido objetivo, evocador de algo transcendente, de la compasión y la felicidad compartida, no es para el intelectual medio menos problemática que la fidelidad al Dios Padre y a todas las ideas relacionadas con ella. Las costumbres religiosas sirven a la mayor parte de la población no más que como racionalización de días festivos o, en todo caso, como oportunidad para establecer relaciones personales. El proceso actual de la sociedad constituye una justificación del pesimismo que Schopenhauer intuyó, aunque no fue aún capaz de analizar. El alma humana evoluciona hacia una función automática, semejante a una computadora. Apenas emoción alguna se eleva ya hacia un Otro que la realidad captable por la ciencia. Cuanto más decididamente se ve obligado el pensamiento humano a reducirse a una actividad meramente instrumental, tanto más exactamente corresponde la conservación de la cultura a la convicción de Schopenhauer de que «nuestro estado es un estado miserable y pecador»[22], incluso cuando —cabría añadir— tras las bárbaras épocas del pasado se extendiera la igualdad en una humanidad que funcionara como especie.

La doctrina pesimista de Schopenhauer es un consuelo. Al contrario del pensamiento actual, su metafísica ofrece la fundamentación más profunda de la moral sin entrar con ello en contradicción con el conocimiento exacto y, sobre todo, sin la idea de espíritus sobrenaturales, eternos, nuevos o malos. Con la idea de la muerte, el que está definido por ella une no solo la certeza de la disolución del yo, sino también la preocupación por la supervivencia en un tiempo imprevisible —el tiempo es subjetivo—, como ser vivo, planta o animal microscópicamente pequeño o grande, sobre la tierra o en otra estrella, según el impulso de vida no extinguido. Esta intuición hace referencia a la identidad de lo viviente en cuanto tal y es capaz de fundamentar, mucho antes de la muerte, la solidaridad con todas las criaturas. Al que piensa seriamente le es hoy más cercana la doctrina de la unidad de la voluntad que los argumentos de la filosofía moderna relacionados con los dogmas pasados. La filosofía

22. *Ibid.*, p. 197.

moderna quería reconciliar religión y ciencia, ofrecer rigurosas demostraciones a favor del creador sobrenatural, sin cuestionar los mandatos religiosos de las confesiones, socialmente condicionados. Schopenhauer ha dado base filosófica al amor al prójimo, más aun, a la criatura como tal, sin tocar siquiera las afirmaciones hoy problemáticas y las prescripciones de las confesiones. Su pensamiento no es, en absoluto, tan pesimista como la absolutización de la ciencia.

CONVERSACIONES Y ENTREVISTAS

RECORDANDO A PAUL TILLICH*
Diálogo con Gerhard Rein (1966)
(Fragmento)

[...]

G. R.: *Profesor Horkheimer, ¿qué fue lo que a usted más le impresionó de Paul Tillich? ¿Tuvo usted relaciones personales con él en Fráncfort?*

M. H.: Sí, así es. Él tuvo ya, como yo, la intuición de que algo terrible se aproximaba y le opuso resistencia mediante su socialismo religioso. Él tenía confianza en que era posible algo mejor. Yo estaba muy vinculado a la filosofía de Schopenhauer y era claramente pesimista. Ahora me alegro de haber sido así de pesimista, pues ello hizo que ya en 1929 encontrara asilo en Suiza, aun cuando enseñé en Fráncfort hasta 1933.

G. R.: *¿Tuvo usted conversaciones con P. Tillich en Fráncfort? Fue, ciertamente, sorprendente que un teólogo alcanzara la cátedra de sociología y filosofía en Fráncfort. ¿Dónde estuvieron las conexiones con su trabajo?*

M. H.: Yo creo que no existe una filosofía con la que pudiera estar de acuerdo sin que contenga en sí también un momento teológico, pues de lo que en definitiva se trata es de reconocer en qué medida el mundo en que vivimos debe ser interpretado como relativo. Esto lo supieron Kant y Schopenhauer, y pienso que un trabajo filosófico que no sea consciente de ello no merece tal nombre [...].

* Conversación emitida por Süddeutscher Rundfunk, de Stuttgart, el 21 de agosto de 1966 y publicada en *Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart, 1967, pp. 11-24. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, cit., pp. 276-283.

G. R.: *Volvamos a Paul Tillich. Un concepto del que constantemente le hemos oído hablar es el de «frontera». Tillich pensaba que la frontera es un lugar productivo para el conocimiento. ¿Ha influido sobre usted o le ha interesado, incluso, este término, tantas veces usado por él?*

M. H.: Yo he entendido el concepto de frontera siempre en el sentido de que el que piensa, el que piensa filosóficamente, debe ver la realidad como relativa, es decir, que nuestros juicios sobre la realidad no son absolutos y que el mundo, que es relativo, presupone, según su sentido, un Absoluto, que sin embargo nosotros no somos capaces de conocer.

G. R.: *Lo que me llama la atención cuando leo a M. Horkheimer y a Tillich es que ambos afirman que la verdad se da cuando criticamos el estado de cosas existente, un estado de cosas en gran parte miserable, cuando lo desenmascaramos de tal suerte que la verdad emerge a la luz del día. ¿Piensa usted también que comparte esta idea con Tillich?*

M. H.: Yo pienso que la verdad no puede en absoluto representarse positivamente. La verdad aparece más bien cuando nos relacionamos de un modo crítico, responsablemente crítico, con la realidad existente en la que vivimos. La semejanza entre el pensamiento de Tillich y el pensamiento judío consiste tal vez en que tampoco los judíos son capaces de representar o imaginar a Dios, al Absoluto. En efecto, entre los judíos es costumbre incluso no escribir el nombre «Dios». Y Tillich pensaba de modo parecido. Él estaba convencido de que a Dios no se le puede nombrar adecuadamente. De ahí la relación crítica con la realidad, pues en esta actitud crítica en la que designamos lo que no debe ser, lo que es contrario a Dios, aparece lo Absoluto, lo Otro, el Bien.

G. R.: *Lo que acaba de decir me trae al recuerdo la seriedad con la que Tillich trataba todas estas cosas y las pensaba. ¿Le impresionó a usted también esa seriedad?*

M. H.: Usted acaba de decir una palabra que, en efecto, en Tillich juega un papel decisivo: la seriedad. El mundo en que vivimos, mejor, la sociedad en que vivimos es de tal índole que todo lo que se dice y se hace sucede en realidad solo por un determinado fin, que enseguida se convierte a su vez en medio para otro fin. Es decir, que todo nuestro pensamiento y nuestro lenguaje es funcional. Pero hay también una acción y un lenguaje que suceden en

razón de sí mismos porque son verdaderos, porque así debe ser. Eso es lo que Tillich denominó la «seriedad». Y pensaba que todo aquel que habla y vive «seriamente» es, según él e independientemente de cuál sea su opinión sobre el Absoluto, no solo religioso, sino, como él mismo decía, un cristiano.

G. R.: *¿Qué papel juega en realidad el lenguaje en Tillich?*

M. H.: Tillich presentía que el lenguaje estaba seriamente afectado por el retroceso de la teología en nuestros días. Él sabía cuán estrechamente ligados a la teología están los lenguajes europeos y cómo, por tanto, si la religión desaparece también ellos pierden su sentido. Puedo tratar de sugerir lo dicho: Dios es uno, Dios está en lo alto, no abajo. Consiguientemente, en estas palabras de nuestros lenguajes europeos anida un momento que es inseparable de lo teológico. El singular es, en cierto modo, más importante que el plural. ¿Cómo pueden los hombres que piensan en esta vida dominada por la ciencia concebir el mundo, el universo, como creación del Uno, Supremo, si según la ciencia moderna en la totalidad de la naturaleza lo más elevado remite a lo más primitivo, de donde procede, y no al revés? Pienso, en efecto, que desde el punto de vista del lenguaje la Bondad permanece asociada a lo superior y primero. Por cierto, el fundador del pensamiento cristiano identificó, de forma muy inconformista, el Bien con lo inferior, con lo de abajo. Pero yo solo he hecho esta observación para mostrar la estrecha relación existente entre el lenguaje vivo y lo teológico, relación que en Tillich juega, pienso, un importante papel.

G. R.: *Esta relación entre lenguaje y religión implica también que el lenguaje expresa algo sobre la religión. En todo lo que Tillich pensó y dijo juega también un papel importante la palabra «duda». Él pensaba que el que duda está más cerca de la fe que el que no duda.*

M. H.: Así es, en efecto. Él sabía que la afirmación simple, sin problemas, es demasiado cómoda en esta sociedad dominada por la ciencia y los aparatos, y que solo puede afirmar real y seriamente la religión quien debe superar constantemente sus dudas, quien está inmerso en la duda, más aun, quien está desesperado. Éste está más cerca de la religión que aquel que la acepta simplemente por rutina. La duda pertenece hoy, piensa Tillich, a la vida religiosa.

G. R.: *Una pregunta personal: ¿Le ha cambiado Tillich a usted*

algo en su pensamiento sobre el cristianismo; acaso ha aminorado su crítica al mismo?

M. H.: Si no recuerdo mal, yo he afirmado siempre el cristianismo en la medida en que éste venera como modelo a aquel que se entregó por amor a los miserables y a los que sufren. En esa medida yo dije sí al cristianismo. La pregunta de si este sufriente es Dios la he puesto yo menos en duda que el propio Tillich. Yo creo que nosotros nos hemos encontrado en esta actitud. El cristianismo, pienso, es en ello más afín al budismo de lo que parece.

G. R.: *Esto nos puede llevar a hablar de cómo Tillich intentó reformular los símbolos del cristianismo, tan rígidos e inmóviles. Él introdujo nuevas palabras, nuevas imágenes. ¿Cómo ve usted este complejo tema del simbolismo?*

M. H.: Él llegó a formular de manera liberadora lo que ya mucho antes que él era evidente, pero que casi ningún teólogo se atrevió a expresar: que todas las narraciones, las historias de la Biblia, y todas las referencias a Dios, a los santos y al más allá, no deben tomarse de forma literal, sino que deben entenderse «simbólicamente». La lectura literal está necesariamente unida a una falta de lo que él denominó la «seriedad». Pienso que el simbolismo es una forma necesaria de la religión, si es que ésta quiere seguir existiendo. Y el esfuerzo de Tillich por salvarla es en realidad un esfuerzo por salvar y conservar la cultura occidental. Muchas veces pienso sobre qué es lo que Occidente tiene que defender frente al Este, y encuentro que eso se ha transmitido demasiado poco a la juventud. Si se pregunta a la juventud qué es lo que defendemos culturalmente, muchos tendrán grandes dificultades en responder a nuestra pregunta. Al intentar salvar la religión mediante el simbolismo Tillich dio un paso importante en este sentido. Pero queda aún mucho por hacer, y estoy seguro de que el propio Tillich haría aún mucho, por ejemplo en la educación. Cuando pienso en la enseñanza de la religión en nuestras escuelas, creo que no se transmite lo que podría hacerse. Por ejemplo, por poner un caso, se debería hablar en historia mucho más sobre el desarrollo de las diferentes religiones; se debería expresar abiertamente lo negativo en ellas, aquello que en modo alguno puede aceptarse, pero también lo positivo, por ejemplo, que cada religión tiene sus mártires y lo que estos mártires tenían en mente cuando asumieron sobre sí el martirio. Se habla muy poco de todo ello. Sucede con la religión algo parecido a lo que pasa con los trabajadores con respecto a sus

diferentes teorías: éstas, también la marxista, han palidecido ya hace mucho, se han convertido en mera convención, como para muchos es la religión. Es hora de ocuparse seriamente de estas teorías, que tienen que ver con la religión mucho más de lo que se sospecha [...].

G. R.: *¿Puede usted esbozar brevemente cuáles fueron los temas principales de su conversación con Tillich y cuáles fueron sus divergencias?*

M. H.: Me gustaría mencionar sobre todo un punto que a mí, como filósofo, me distinguía de él —aunque no de modo que él no respetara mis puntos de vista, como yo los suyos—; me refiero a que nosotros no podemos hablar directamente de Dios y del más allá. Él persistía, como teólogo, en la idea de que el más allá significa la justicia. Pero justamente esto es lo que yo pongo seriamente en duda. Yo no puedo compartir su gran optimismo; solo la nostalgia.

LA FUNCIÓN DE LA TEOLOGÍA EN LA SOCIEDAD*

Diálogo con Paul Neuenzeit

(1969)

P. N.: *Del diálogo entre Iglesia y mundo se habla mucho entre los católicos al menos desde el Vaticano II. En diferentes gremios y órganos editoriales se busca este diálogo, sobre todo con marxistas. Tal vez podría comenzar este diálogo preguntándole si usted, se considera a sí mismo ateo; como sociólogo es ya bien conocido.*

M. H.: A esa pregunta le respondo que no. No me considero ateo, pues eso significaría que yo hago una afirmación sobre el Absoluto que no soy capaz de justificar. Pertenece a mi filosofía la convicción de que sobre el Absoluto, no-relativo, no puede afirmarse nada. Por eso no soy capaz tampoco de afirmar que sea ateo.

P. N.: *Vayamos al tema específico de nuestras reflexiones, que deberían versar sobre la función de la teología en la Iglesia y en la sociedad. Concretamente, sobre cómo se entiende nuestra sociedad, si se considera cristiana o no. O, con otras palabras: ¿Vería usted alguna diferencia en la relación sociedad-cristianismo entre la primera mitad de este siglo y a partir de 1945?*

M. H.: Eso depende en gran parte de los grupos de que se trate: grupos sociales, grupos de mayores o grupos religiosos. En general se puede decir que para aquellos que estaban cerca de la ciencia la religión fue, en los primeros decenios de este siglo, más bien indife-

* Entrevista emitida el 12 de enero de 1969 en la Westdeutscher Rundfunk de Colonia y publicada en P. Neuenzeit (ed.), *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, München, 1969, pp. 222-230. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 309-316.

rente; en la segunda mitad, la pregunta se hizo aguda también para la propia Iglesia y es discutida en la sociedad en general. Muchas razones podrían aducirse para explicar esta actualidad, y, no en último lugar, el terror del nacionalsocialismo.

P. N.: *Tal vez podría preguntar más concretamente: ¿Fue usted, profesor Horkheimer, antes de 1945 requerido para un diálogo por parte de algún teólogo?*

M. H.: No, que yo recuerde. Los diálogos solo han comenzado tras el concilio Vaticano II. En la Iglesia existe hoy, sin duda, necesidad de dialogar con hombres que no adoptan por principio un punto de vista antieclesiástico. El propio diálogo entre teólogos y marxistas es bien conocido.

P. N.: *En el ámbito de la ciencia puede decirse que desde la Ilustración tanto las ciencias de la naturaleza como las ciencias del espíritu se han emancipado crecientemente de la teología. ¿Quiere decir esto que la teología ha dejado en realidad de tener voz en el debate científico de nuestros días?*

M. H.: Pienso que en ese debate la teología tiene, en efecto, solo una pequeña voz, entre otras razones porque la ciencia se especializa cada día más. Piense usted, por ejemplo, en la medicina, en la que hoy, debido a los importantes conocimientos específicos logrados, cada vez se habla menos del hombre como un todo. Existe, por otra parte, la necesidad de no dejarse alejar completamente de las categorías que un día vincularon entre sí a la teología y a la ciencia.

P. N.: *¿Puede aplicarse esta reflexión, de igual o parecida forma, al influjo de la teología sobre nuestra sociedad burguesa actual en su conjunto? ¿Puede decirse que en nuestra sociedad burguesa de cada día el influjo de la teología o de la religión es menor?*

M. H.: El influjo consciente de la teología, es decir, la conciencia de los hombres de que su acción aún conserva algo de la tradición teológica, ha disminuido ciertamente. Pero pienso que, por ejemplo, los conceptos de bueno y malo, el concepto de honradez y toda una serie de ideas que aún conservan, de momento, su validez no pueden desvincularse por completo de la teología.

P. N.: *Usted dice: «no pueden desvincularse por completo»; pero, ¿no habría que seguir preguntando si el concepto de honradez, y la actitud que designa, no es hoy una cifra apreciada justamente*

porque puede pensarse y resolverse de forma relativamente neutral fuera de las categorías cristianas?

M. H.: Es cierto, pero originariamente un hombre honrado era aquel que tenía una relación positiva con su prójimo, y esta relación no podía desligarse del todo del mandato del amor al prójimo que procede de la religión. Y hoy la sociedad, me parece, tiende necesariamente a una situación en la que el comportamiento de los individuos entre sí será determinado cada vez menos por principios teológicos y morales y cada vez más por una reglamentación de la sociedad en apariencia natural. Se trata de un proceso, ciertamente, delicado para la teología.

P. N.: *Ninguna teología, ni la tradicional cristiana ni una entendida mundana o antropológicamente, está al servicio de sí misma, sino al servicio de los hombres. ¿Cómo debería ser la teología para que el hombre de nuestros días pueda encontrar en ella respuesta a sus preguntas, respuesta que, de no recibirla de ella, no la recibe de ninguna parte?*

M. H.: Ésta es una pregunta difícil que solo puedo contestar mediante una referencia a la historia. Pienso que la filosofía moderna, que comienza con Descartes, al menos en el continente europeo, y llega hasta Hegel y muchos otros filósofos posthegelianos, aspiró fundamentalmente a realizar, consciente o inconscientemente la tarea de conciliar ciencia y teología. Los principios religiosos y morales deben ser conciliados con la ciencia. Incluso Kant, que designa al mundo entero en que vivimos como fenómeno, considera a Dios y sus mandatos como postulados racionales que se siguen necesariamente de la razón. De ahí que su pregunta no pueda responderse con un par de frases.

P. N.: *La respuesta se hace aun más difícil por el hecho de que usted trata de determinar la función de la teología, que yo he interpelado pensando en el hombre, desde la perspectiva de la filosofía: es, ciertamente, un deseo volver a revitalizar la relación entre filosofía y teología. No obstante, quiero volverle a preguntar cómo piensa que debería ser un discurso sobre Dios, un discurso sobre aquello que importa a los hombres, un discurso sobre el sentido de la existencia humana, para que tal discurso pueda ser hoy por lo menos inteligible en nuestra actual situación social.*

M. H.: He mencionado a Kant, y Kant consideró el mundo, al que podemos conocer con nuestras funciones intelectuales, no como

absoluto, sino como relativo, como mundo de los fenómenos, y afirmó que frente a este mundo relativo necesariamente debe darse un Absoluto: el mundo de la cosa en sí. Pienso que de la acción y el sentimiento humanos no es posible separar el deseo de que ese Absoluto sea un Positivo, que ese Absoluto actúe, que la injusticia y el horror que atraviesan la historia que conocemos sean reparados de alguna forma y la historia adquiera un sentido. No existe imposibilidad lógica para seguir pensando esta idea.

P. N.: *La pregunta por el sentido es por tanto la cuestión por la que la teología actual debería preocuparse de forma especial y por la que tal vez también debiera esforzarse en mayor medida la ciencia no teológica. Tal vez pueda esto verse desde la otra cara: posiblemente incumbe a la teología la tarea de interpelar a las ciencias de la naturaleza y a las del espíritu sobre esa cuestión y de interrogarlas críticamente en qué medida pueden ofrecer a los hombres respuestas y ayudas a su pregunta por el sentido de la existencia.*

M. H.: Quisiera decir ante todo algo que tiene que ver directamente con la ciencia. Cuando los hombres actúan reflexivamente se preguntan por el fin y por las consecuencias de su acción. Pero en esa pregunta, que se responde mediante el entendimiento, el conocimiento y la ciencia, actúa a la vez otro momento, que es característico de la cultura europea: me refiero a la convicción de que la acción tiene también una significación no relativa, una significación que no podemos sin más captar con las fuerzas de nuestro entendimiento, pero que tampoco podemos negar. Por eso pienso que no se puede despachar fácilmente la relación entre aquello de lo que se ocupa la teología y las ciencias.

P. N.: *Abordemos una vez más este complejo de cuestiones, ahora desde su lado negativo: ¿De qué peligros y de qué falsos desarrollos debe huir, según su parecer y sus experiencias, la teología si quiere hallar un respuesta mínimamente adecuada a la pregunta de los hombres por el sentido?*

M. H.: A mi modo de ver, la teología debe —en conformidad con la doctrina kantiana del Absoluto— cuidarse de no pretender expresar auténticamente las intenciones y los juicios de Dios, o decir con exactitud lo que Dios considera correcto o incorrecto.

P. N.: *¿Diría usted, pues, que en los pasados siglos la teología ha objetivado en gran medida a Dios injustamente?*

M. H.: Sí, así es. Pienso que la teología ha ido muy lejos en la afirmación de lo que Dios hace y de cómo es, y no en último lugar de cómo trata a los hombres tras la muerte, y que por ello ha caído en una contradicción lógicamente no necesaria con la ciencia. Pero quiero también decir por qué me parece que la teología es hoy actual. Pienso en el concepto de amor al prójimo. El marxismo enseña que a través de la miseria de los proletarios se genera entre ellos una relación que Marx no denominó amor, sino solidaridad. Y Marx pensó que de esta solidaridad surgiría la sociedad justa. Ciertamente no tenía razón, pues se ha visto cómo no aumenta el empobrecimiento del proletariado y cómo, si hoy tuviera lugar una revolución, no se haría más positiva la libertad para la vida de los hombres. El concepto de solidaridad, por el contrario, está, a mi modo de ver, estrechamente ligado al del amor al prójimo. Puedo imaginarme —y existen ya indicios de ello— que los hombres se unan entre sí por el hecho de reconocerse como seres finitos y que de ahí brote una solidaridad entre las naciones avanzadas y las retrasadas. Como en un sueño atrevido, me parece que podría darse una situación en la que se desarrollara una forma de pensamiento ligado a la teología en el que los hombres contemplaran como tarea suya unirse y trabajar juntos para que nadie tuviera ya que pasar hambre, para que todos tuvieran un hogar decente, para que en las naciones pobres no dominaran ya las epidemias. Los hombres tratarían de solucionar conjuntamente, como seres finitos, sus problemas y de hacer la existencia no solo más larga sino también más bella. Me atrevo a ir incluso más lejos y a pensar que al fin la solidaridad podría extenderse también a las demás criaturas. Tales pensamientos están, al menos, enraizados tanto en la teología como en las ciencias, pero la representación del fin motivaría una colaboración más estrecha entre ciencia y teología.

P. N.: *Usted habla de solidaridad y de amor al prójimo; de solidaridad como término marxista y de amor al prójimo como elemento cristiano. ¿Estaría usted de acuerdo si la teología formulara una nueva «cifra» para ambos elementos y hablara de una «teología de la projimidad», acuñando para ello un nuevo vocablo? Los viejos términos deben decirse una y otra vez de forma nueva para que se los escuche. Tal vez podría hoy una teología de la projimidad unir entre sí el motivo cristiano del amor al prójimo y el marxista de la solidaridad. ¿Puede la projimidad tener, como concepto teológico, un significado concreto para la realidad política?*

M. H.: La projimidad, como usted la denomina, llegó a expresarse en siglos pasados en lo que hoy se halla seriamente amenazado: la estructura de la familia. Religión, teología y familia están profundamente ligadas entre sí. Piénsese tan solo en que, por ejemplo, al Absoluto, a Dios, con frecuencia en la teología se le llama «Padre». Ahora bien, no es preciso hacer un gran esfuerzo para constatar que la autoridad del padre disminuye por doquier en los países avanzados; cuanto más viejo se hace, menos autoridad posee. Y ello repercute necesariamente en la idea de la teología según la cual Dios es Padre. Con este concepto no se halla hoy ligado lo mismo que estuvo en otro tiempo, y pienso que este proceso avanza relativamente rápido, no solo mediante la equiparación de la madre, sino a través de toda una serie de otros cambios sociales que disuelven crecientemente la familia. Por lo demás, podemos decir que la projimidad jugó también un papel en la historia en el hecho de que los hombres de una comunidad se mantuvieron unidos entre sí. No es mera casualidad que el concepto de democracia en la historia moderna enlazara en gran medida con Rousseau, quien probablemente imaginó una comunidad visible como el gremio democrático. Pero hoy la democracia se ha convertido, tal vez no del todo sin relación con lo que la teología, si no pretendió, sí al menos enseñó, en la forma de estado que también en naciones muy grandes —piénsese en Estados Unidos— determina la vida. Si ahora preguntamos en qué medida es políticamente decisiva la democracia en el sentido de Rousseau, tendríamos que decir que ella se corresponde cada vez menos con su significación originaria cuanto menos atañen las decisiones políticas directamente a la vida interior de un pueblo, sino más bien a la política exterior, razón por la cual deben en muchos casos tomarse con extrema rapidez. Quiero recordar que cuando un diputado se ve obligado a tomar postura en cuestiones de política exterior se encuentra en una difícil situación, pues para conocer todos los momentos que son decisivos para una correcta determinación del caso debería estudiar estas cuestiones junto con los especialistas, lo que en la mayoría de los casos no es posible simplemente por razones de tiempo. De ahí que la democracia en sentido genuino pierde hoy importancia en razón de las condiciones en política exterior. Es, en parte, tarea de aquellas fuerzas que aún están ligadas a la teología contribuir a que la democracia como forma de vida no sea olvidada del todo y a hacer que los hombres de un pueblo, y en definitiva de todos los pueblos, se entiendan entre sí.

P. N.: *¿Postularía usted, pues, si le he entendido bien, para la democracia el* ethos *de la projimidad?*

M. H.: ¡Ciertamente!

P. N.: *Pero, ¿no suena francamente osado que el cristianismo se presente al mundo con una teología de la projimidad? ¿Puede, en su opinión, el cristianismo, su teología, ofrecer realmente algún servicio a la realización de la projimidad?*

M. H.: Me viene a la mente ante todo la idea de recuerdo, de memoria. Ante la creciente especialización no solo de la vida de las profesiones, sino sobre todo de la ciencia, es necesario recordar una y otra vez que no se trata solo de habilidades, sino en último término de la verdad, de las preguntas que ya formulara Kant: ¿Qué es la verdad? ¿Qué debemos hacer? ¿Qué debe suceder? Y aquí hago una observación sobre el problema que tanto ocupa hoy a la opinión pública, el problema de la situación en la escuela y en la universidad. En ellas es cuestión de ciencia, pero no hay una disciplina sobre los motivos que determinan su curso y se habla bien poco de ello. ¿Qué motivos son ésos? ¿Solo la voluntad de verdad? En modo alguno. Más bien son muchos los motivos, y éstos apenas son investigados. Entre ellos menciono la política exterior, de la que hablábamos hace un momento. La ciencia física, en general las ciencias de la naturaleza, incluso la medicina, están determinadas, a mi modo de ver, en gran medida por el hecho de que los pueblos deben defenderse unos de otros y deben necesariamente fabricarse los instrumentos para ello. La ciencia está hoy en gran parte al servicio de esta necesidad. Si hoy sirve también como base a la crítica de la teología, bien podría ésta, a su vez, comportarse críticamente frente a la ciencia y hacerla consciente de sus verdaderos motivos. La teología debe recordar que en la voluntad de verdad se expresa el deseo, el anhelo de lo Otro, el anhelo de vislumbrar algo de aquello que no es relativo, sino absoluto. Pero, si bien tampoco la teología puede descubrir o determinar lo inteligible, sí puede al menos expresar lo que la ciencia no respeta como en realidad debería respetar. Éste es, pienso, uno de los momentos de la hoy tan discutida reforma de la universidad.

P. N.: *Una teología de la projimidad podría, pues, tender el puente desde el discurso marxista de la solidaridad al del mandamiento cristiano del amor al prójimo.*

M. H.: Usted toca con ello una cuestión que me parece de las

más importantes: la cuestión del lenguaje. Las representaciones teológicas están aún hoy formuladas en una terminología que ya no expresa lo que originariamente y en períodos pasados se quiso decir con ellas. Y lo que usted acaba de decir pone de manifiesto que se podría expresar de forma nueva y a la vez idénticamente. En ello deberían tener interés no solo los teólogos, sino todos los hombres que se toman la cosa en serio. En este tomar en serio está explícito no solo el pensamiento funcional, sino también la acción, y en la acción, la representación de la projimidad que no cabe fundamentar, según pienso, en el mero entendimiento, racionalmente.

P. N.: *Con ello habríamos llegado, formalmente, a la cuestión del lenguaje, a un fenómeno que atañe tanto a la teología como a las ciencias, y por encima de todo a la filosofía, y donde se podría arriesgar un puente desde la teología, a veces aislada, hasta el resto del mundo científico.*

M. H.: Exacto, y tanto más cuanto que no es solo la teología la que está en peligro, sino también la ciencia. Pues, si pienso en la sociología, veo que toda una serie de conocimientos que atañen a la sociedad no son formulados con la precisión que sería necesaria, dado que lo que parece importar es lo que significa exactitud estadística. Pero hay otra exactitud: la precisión del lenguaje verdadero, de la que sin embargo la ciencia parece hoy poco preocupada. No obstante, de esto tendríamos que hablar en otro momento más detalladamente.

CIELO, ETERNIDAD Y BELLEZA*

Entrevista con motivo de la muerte de Theodor W. Adorno (1969) (Fragmento)

DS: *Profesor Horkheimer, su amigo Theodor W. Adorno ha muerto. ¿Ha habido en los últimos años de su vida algo así como resignación?*

M. H.: De resignación no puede hablarse en absoluto. Adorno estaba convencido de que las formas de postura reflexivas sobre la actual situación social, política y cultural, como las realizadas en sus escritos, pueden contribuir infinitamente más a ayudar a hombres de pensamiento a realizar mejoras que las acciones relativamente irreflexivas que llevan a cabo los grupos más diferentes y contradictorios entre sí. Él negó la resignación por la simple razón de que pensaba que los pensamientos que había expresado se conservarían, incluso para determinadas medidas, en el transcurso de la pura automatización y mecanización en las que serán olvidadas las representaciones positivas de las relaciones humanas, como lo contrario de estos procesos.

DS: *Muchos estudiantes, sobre todo precisamente los que fueron sus discípulos y que él quería, le reprocharon miedo a la praxis y falta de compromiso, le acusaron incluso de haber enseñado una filosofía del cambio y de haberla, al final, traicionado. ¿Son falsas estas acusaciones?*

M. H.: Sí, creo que son falsas. Adorno estaba convencido de

* Entrevista con motivo de la muerte de Adorno, publicada en *Der Spiegel* 33 (agosto 1969), pp. 108-109. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 291-294.

que el desarrollo actual conduce a una situación en la que la sociedad será configurada, en último término, por representaciones y fines puramente técnico-instrumentales y no por el pensamiento autónomo. Lo que le importaba era, si no ampliar y desarrollar lo que hasta el presente hemos denominado hombre, sí al menos conservarlo en esta mejora técnica de la sociedad, que en modo alguno hay que rechazar. Le importaba que se fomentara la preocupación por una sociedad no solo más justa, sino también más capaz de desarrollar las capacidades humanas. Y a ello pertenece todo cuanto él mismo dijo, escribió y vivió.

DS: *¿Cree usted que las acciones de protesta de los estudiantes, a las que estuvo expuesto desde 1967, llegaron a herirle y han dejado huella en su pensamiento?*

M. H.: Creo que en este asunto hay que ser muy cuidadosos. Los estudiantes se le opusieron, en efecto, en diferentes puntos y protestaron contra él. Por otra parte, entre esos mismos estudiantes había no pocos que sabían lo que él significaba y que, a pesar de todas las acciones de protesta, le han guardado reconocimiento y cariño. Evidentemente, Adorno estaba profundamente afectado por las acciones de protesta de los estudiantes. Pero, a la vez, cuando hablaba con alguno de esos estudiantes en particular, escuchó también con frecuencia cosas que le han hecho muy feliz [...].

DS: *Usted y Adorno han acuñado el concepto de «industria cultural». Ambos hicieron la crítica más radical a la cultura occidental al poner al descubierto sus fundamentos sociales. Pero en la última charla que Adorno tuvo con nosotros a comienzos de este año nos anunciaba una* Estética. *Seguro que usted ha podido ya echar una ojeada a este trabajo. ¿Se trata acaso de una reconciliación o de una continuación de la crítica?*

M. H.: La crítica, y la suya en concreto, no excluía que, aunque conociera y expusiera las cuestionables condiciones de los movimientos culturales en la actualidad, también supiera perfectamente que, incluso en un tiempo en el que esa base social de la cultura era tan crítica como en el nuestro, se han dado obras estéticamente magníficas. Su temor, que yo comparto, era que esta sociedad, debido a su configuración cada vez más funcional, que termina concentrando todas las fuerzas del individuo en el trabajo técnico, llegará finalmente a estrechar todo pensamiento y le dejará un lugar cada vez más reducido.

Creo, a pesar de todo, que sería demasiado fácil y ligero pensar que todo este desarrollo solo merece ser valorado sencillamente como negativo.

DS: *La diferenciación era necesaria e inevitable para Adorno porque en él era muy importante la consideración de lo pequeño y de lo particular, que es, en definitiva, la realidad.*

M. H.: Eso es cierto. Piense usted en lo teológico. Piense usted, sencillamente, en que se pregunta: ¿Existe Dios? ¿Qué puede decirse sobre él? Pues bien, su respuesta sería fiel al gran pensamiento del pasado y diría: no puedo responder sencillamente diciendo: Dios existe y es justo y bueno, porque tanto las palabras justo y bueno, como el mismo término Dios, no pueden en último término —como explica en *Dialéctica negativa* y como pensamos en la teoría crítica— formularse positivamente, sino solo negativamente, solo a través de lo que Dios *no* es. Con todo, en este negativo se contiene la afirmación de un «Otro», que solo puede ser designado mediante este término.

DS: *¿De «lo Otro»?*

M. H.: Sí. Adorno ha hablado siempre del anhelo de lo Otro, sin usar, por ejemplo, palabras como cielo, eternidad, belleza u otras. Y creo que esto es lo grandioso en su planteamiento: que cuando preguntaba por el mundo estaba pensando realmente en «lo Otro», pero estaba convencido de que este «Otro» no se puede comprender describiéndolo, sino en la medida en que se describe el mundo bajo la perspectiva de que no es lo único a lo que pueden tender nuestros pensamientos.

DS: *Esto es teología negativa, ¿no es cierto?*

M. H.: Totalmente cierto: una teología negativa, pero no en el sentido de que Dios no existe, sino en el de que no puede ser representado.

EL ANHELO DE LO TOTALMENTE OTRO*
Entrevista con Helmut Gumnior
(1970)

H. G.: «*En un pensamiento verdaderamente libre el concepto del infinito permanece como conciencia de la definitividad del acontecer terreno y del inevitable abandono del hombre y preserva a la sociedad de un optimismo imbécil, de absolutizar y convertir su propio saber en una nueva religión*»**. *Esta frase la escribió Max Horkheimer hace 35 años en el exilio americano. Él estaba entonces, desde hacía poco más de un año, en Nueva York. Por aquel tiempo aún era considerado como marxista, fundador de una teoría que trataba de comprender la acción social como proceso productivo, que concebía la filosofía como lucha y no como especulación alejada del mundo, que esperaba de una revolución un mundo nuevo, el estado racional de la sociedad. Señor Horkheimer, ¿cómo puede un marxista, un revolucionario, llegar a escribir semejante frase?*

M. H.: Es cierto, yo era marxista y revolucionario. Tras la Primera Guerra Mundial había comenzado a ocuparme de Marx porque el peligro del nacionalsocialismo era manifiesto. Yo creía que ese peligro solo podría ser superado mediante una revolución, en concreto, mediante una revolución marxista. Mi marxismo, como mi condición revolucionaria, era una respuesta al dominio de

* Entrevista emitida el 1 de enero de 1971 en la Süddeutscher Rundfunk de Stuttgart y publicada como libro con el mismo título (Hamburg, 1970). Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 385-404.

** M. Horkheimer, «Gedanke zur Religion» (1935), en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* I, Frankfurt a. M., 1968, p. 376.

lo totalitario de derechas. Pero ya entonces tenía yo mis dudas de que la solidaridad del proletariado, requerida por Marx, fuera a conducir a una sociedad justa.

Marx partió de la explotación del proletariado y exigía que los proletarios tomaran conciencia de esta situación. Solo entonces descubrirían que tenían un interés común: la supresión radical de la explotación. Pero en este punto Marx se equivocó. La situación social de los trabajadores ha mejorado sin intervención de la revolución y su interés común ya no es el cambio radical de la sociedad, sino una nueva configuración material de la vida.

Pero hay una solidaridad —y es lo que trato de insinuar en la frase que usted ha citado— que no es solo la solidaridad de una determinada clase, sino la que une a todos los hombres. Estoy pensando en la solidaridad que brota del hecho de que los hombres tienen que sufrir, que mueren, que son seres finitos. En esa medida somos todos uno y todos tenemos realmente un interés humano, originario, en construir un mundo en el que la vida de todos los hombres sea más bella, más larga, mejor y libre de sufrimiento. Y todos —añadiría yo, aunque no puedo creerlo realmente— deberíamos tener interés en construir un mundo que fuera más favorable al desarrollo del espíritu.

H. G.: *Usted habla de la finitud del hombre. Entonces hablaba del concepto del infinito, que se conserva como conciencia de la definitividad. Hace unos años escribía usted en un artículo sobre Schopenhauer lo siguiente: «Sin el pensamiento de la verdad y, con él, de aquello que la garantiza no hay conocimiento de su contrario, del abandono de los hombres, en razón del cual la filosofía es crítica y pesimista, y ni siquiera del duelo sin el cual no hay felicidad alguna»*. ¿Quiere decir con ello que, porque sabemos que somos seres finitos, sabemos también que existe el Infinito, que existe Dios?*

M. H.: No, eso no se puede decir. Nosotros no podemos probar la existencia de Dios. La conciencia de nuestra abandono, de nuestra finitud, no es ni ninguna prueba para la existencia de Dios. Ella puede solo suscitar la *esperanza* de que exista un Absoluto. A la vista del sufrimiento en el mundo, a la vista de la injusticia, es ciertamente imposible creer en el dogma de la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno.

* «Actualidad de Schopenhauer» (1960), recogido en este volumen, pp. 51-58, cita en p. 56.

Dicho claramente: la conciencia del abandono del hombre solo es posible sobre la base del pensamiento de Dios, no de la certeza absoluta de Dios.

H. G.: *¿Qué Dios es éste cuya idea suscita en el hombre la conciencia de su abandono?*

M. H.: A ello quiero decir que nosotros no podemos afirmar nada sobre Dios. Y esto no es, como tal vez usted sospechará, una afirmación que se retrotrae a mi judaísmo, sino un principio básico decisivo de la teoría crítica. Nosotros no podemos representar al Absoluto; en realidad, cuando hablamos del Absoluto no podemos decir mucho más que esto: el mundo en que vivimos es relativo. Pero déjeme decir aun otra cosa: si tuviéramos la certeza absoluta de que existe Dios, entonces nuestra conciencia del abandono del hombre sería un engaño, en realidad no podríamos tener esa conciencia.

H. G.: *Ha hablado usted del judaísmo: ¿Dónde está su conexión con la teoría crítica?*

M. H.: El judío piadoso, por ejemplo, vacila cuando debe escribir la palabra «Dios». Pone en su lugar un apóstrofo, pues para él Dios es «el Innombrable», que no se deja representar ni siquiera en una palabra.

H. G.: *Pero este recelo a representar a Dios tiene raíces en el mandato divino que, según la Biblia, le fue comunicado a Moisés sobre el monte Sinaí: tú no debes hacerte ninguna imagen de Dios.*

M. H.: En efecto, así es. Pero, ¿no deberíamos preguntarnos por qué existe este mandato? Ninguna otra religión fuera del judaísmo conoce esta prescripción. Pienso que este mandato existe porque en el judaísmo no se trata tanto de cómo es Dios, sino de cómo es el hombre.

Pienso en el intercambio epistolar entre Paul Claudel y André Gide, en el que aquél trata de llevar a éste al cristianismo. Gide manifiesta a Claudel que no puede creer en los dogmas del cristianismo y éste le responde, más o menos, en este tenor: Entonces no creas, pero ve a la iglesia y haz todo lo que está mandado; entonces todo irá bien. Pues bien, de modo parecido piensan los judíos: ellos han guardado todas las prescripciones a lo largo de milenios. También un rabino podría, tal vez, decir: Déjame en paz con la fe, pero haz lo que está mandado.

El judaísmo está por eso más cerca del catolicismo que del protestantismo, pues en el catolicismo la acción juega un papel más decisivo que la fe. El concepto de fe es en realidad un invento del protestantismo para no permitir que la ciencia, por una parte, y la superstición, por otra, sean la única alternativa. Para salvar la religión, el protestantismo inventó un tercero: la fe.

Para el judaísmo no se ha dado este problema. Las prescripciones configuran la vida entera del judío piadoso. Ello mantuvo unido al judaísmo, pues adonde quiera que llegaba un judío sus hermanos en la fe vivían según los mismos mandatos.

H. G.: *Lo decisivo es, pues, si pudiera extremar sus afirmaciones, la propia actitud, la acción; y no es importante si existe Dios ni si yo creo o no creo en él.*

M. H.: Hablando dialécticamente, es importante y no lo es a la vez. No es importante porque, como ya he dicho, nosotros no podemos afirmar nada sobre Dios, y la doctrina de la religión cristiana según la cual existe un Dios todopoderoso e infinitamente bueno es difícilmente creíble a la vista del sufrimiento que domina en la tierra desde hace milenios. Y es importante porque detrás de toda acción humana auténtica está la teología. Piense usted en lo que escribíamos Adorno y yo en *Dialéctica de la Ilustración**. Allí se dice: Una política, que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en ultimo término a negocio.

H. G.: *Pero, ¿qué significa aquí teología?*

M. H.: Intentaré explicarlo. Desde el punto de vista del positivismo, no es posible desarrollar una política moral. Considerado desde la perspectiva meramente científica, el odio no es, a pesar de todas las diferencias sociales funcionales, peor que el amor. No hay ningún razonamiento lógicamente concluyente por el que yo no deba odiar si ello no me reporta ninguna desventaja social.

H. G.: *El positivismo puede, pues, decir, si le he entendido bien, en el sentido de G. Orwell: la guerra es tan buena y tan mala*

* El contenido y el sentido de la cita ciertamente se encuentran en *Dialéctica de la Ilustración*, así como en otros escritos tanto de Horkheimer como de Adorno, paralelos a esta obra; pero la cita literal no está en ella sino en el artículo posterior de Horkheimer «Religión y filosofía», recogido en este volumen (p. 97). De hecho, en la otra entrevista donde vuelve a hacer referencia a este pasaje ya no cita la *Dialéctica*, sino simplemente afirma haber escrito él mismo, sin indicar dónde (cf. p. 193) [*N. del T.*].

como la paz; la libertad, tan buena y tan mala como la esclavitud y la opresión.

M. H.: Absolutamente cierto. Pues, ¿cómo puede argumentarse con exactitud que yo no debo odiar si ello me divierte? El positivismo no encuentra ninguna instancia transcendente a los hombres que distinga entre altruismo y afán de lucro, entre bondad y crueldad, entre egoísmo y autoentrega. También la lógica permanece muda, no reconoce a la intención moral ninguna primacía. Todos los intentos de fundamentar la moral en la prudencia terrena en lugar de en la referencia a un más allá —ni siquiera Kant fue capaz en todo momento de resistir esta tentación— descansan en ilusiones armonizadoras. Todo lo que tiene que ver con moral descansa en última instancia en la teología; toda moral, al menos en las naciones occidentales, hunde sus raíces en la teología, aun cuando debamos esforzarnos en concebir ésta con suma cautela.

H. G.: *Una vez más mi pregunta, señor Horkheimer: ¿qué significa aquí teología?*

M. H.: En modo alguno responde aquí teología a la ciencia de lo divino, y mucho menos a la ciencia de Dios. Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. Teología es —me expreso conscientemente con gran cautela— la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra.

H. G.: *¿Teología como expresión de una esperanza?*

M. H.: Yo diría más bien: expresión de un anhelo, del anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente.

H. G.: *Esto es originariamente cristiano. También el cristiano espera en la justicia, en el castigo de los malos y en la felicidad para los buenos.*

M. H.: Originariamente cristiano y originariamente judío, pero con una diferencia decisiva: los mártires del cristianismo soportaron más fácilmente todos los terribles tormentos porque creían que su existencia terrena era un breve pasaje hacia la felicidad eterna de la que gozarían personalmente. Esto es especialmente importante.

Muy distinta era la condición del mártir judío. Él no creía, al menos no necesariamente, que con la muerte fuera a conseguir algo personalmente; más bien estaba convencido de sobrevivir en su pue-

blo. Los mártires judíos ofrecieron sus vidas no para su salvación propia, sino para la salvación del pueblo. En el judaísmo el individuo no juega un papel tan importante como en el cristianismo. Si usted lee el Antiguo Testamento —pienso sobre todo en los cinco primeros libros de Moisés— encontrará que allí la palabra «tú» se refiere tanto al individuo como a todo el pueblo, sin que se pueda separar claramente lo uno de lo otro. Es posible que la traducción «Ama a tu prójimo como a ti mismo» no sea correcta, que más bien debería decir —y una de mis alumnas ha hecho su tesis doctoral sobre ello—: «Ama a tu prójimo; él es como tú».

H. G.: *El cristianismo tuvo sin embargo que romper con la vinculación religiosa al pueblo, a un pueblo determinado, para garantizar su pretensión de ser la religión a través de la cual todos los hombres alcanzan la salvación. No por casualidad hubo en el cristianismo primitivo discusiones sobre si los otros pueblos deberían ser evangelizados.*

M. H.: Eso es correcto. Por eso, también el cristianismo tuvo que hacer toda una serie de concesiones. Los griegos y los romanos —por poner un ejemplo— eran politeístas, creían en muchos dioses. Frente a ellos, el cristianismo afirmó que existe un solo Dios, pero —y esto era enormemente importante— en tres personas.

Creo que el cristianismo, al menos en los comienzos, fue un intento de propagar el judaísmo. Era por eso de suma importancia hacer compromisos con las representaciones religiosas de otros pueblos, y uno de esos compromisos fue justamente el intento de conciliar el monoteísmo con el politeísmo.

H. G.: *¿No cree usted que la doctrina de la Trinidad, de tres personas y un solo Dios verdadero, más bien fue el intento de conciliar el monoteísmo judío con la idea de que Cristo era Hijo de Dios? Esto era muy importante para el cristianismo, pues Cristo en cuanto Hijo de Dios era la prueba de que el bien viene necesariamente de Dios a este mundo.*

M. H.: Yo diría que la doctrina de la Trinidad fue también el intento de integrar a Cristo como Hijo de Dios en el estricto monoteísmo. Pero quisiera comentar un poco más su segunda observación.

Usted dijo que el bien debe venir de Dios. Frente a ello puedo mantener —por cierto, tanto en ortodoxo cristiano como en ortodoxo judío— que el bien no viene solo de Dios. Pues tanto cristianos

como judíos creen que Dios creó al hombre a su imagen y el hombre tiene, en consecuencia, una voluntad libre. Cuando el hombre hace el bien, lo hace por libre voluntad, lo mismo que libremente hace el mal, que tampoco viene de Dios.

Lo grandioso en la doctrina de ambas religiones, de la judía como de la cristiana, es —y aquí me remito a una palabra de Schopenhauer— la doctrina del pecado original. Éste ha determinado la historia pasada y determina hoy el mundo para los que piensan. Pero ese pecado fue posible solo bajo el supuesto de que Dios había creado al hombre con una voluntad libre: lo primero que el hombre hizo fue cometer ese pecado en el paraíso, en razón del cual la historia entera de la humanidad debe en realidad entenderse en sentido teológico.

H. G.: *¿Comparte usted esta opinión de Schopenhauer?*

M. H.: Yo soy también en este punto un seguidor de Schopenhauer. También yo creo que la doctrina del pecado original es una de las principales teorías en la religión. La religión tuvo, en efecto, una función que hoy ha perdido. Ella decía: si haces el bien, en el sentido de la religión, serás premiado; si haces el mal, si pecas, serás castigado y te espera el infierno. Esto lo negó, evidentemente, Schopenhauer, pero él dijo algo parecido. Para él, quien hace el mal, quien con su voluntad de vivir niega la voluntad de los otros, quien busca su felicidad a costa de la felicidad de los otros, ése renacerá de nuevo de alguna forma, sin que sepa de su vida pasada. Él debe pasar por todo el sufrimiento hasta que, como a los auténticos mártires, el sufrimiento de los otros le sea tan cercano como el suyo propio, hasta que pueda sentir com-pasión y alegría compartida.

Ahora puede usted entender por qué Schopenhauer consideraba el pecado original como una doctrina sublime. La afirmación del propio yo, la negación de los otros individuos, es para Schopenhauer el auténtico pecado original.

H. G.: *Quiero volver sobre una observación suya que me dejó perplejo. Usted dijo que la religión está a punto de perder su función social. A mí, en cambio, me parece que la religión trata hoy de encontrar una función social en la era de la técnica. Pienso en la nueva teología, tanto en ámbito protestante como en el católico, que tiene como objetivo la liberalización de la religión.*

M. H.: La moderna liberalización de la religión conduce, a mi modo de ver, al fin de la religión. Cada uno debe, consciente o

inconscientemente, llegar a la convicción de que la liberalización de la teología responde a la política de turno. Se hacen concesiones, se cierran compromisos, se pacta con la ciencia. Pero la ciencia no nos puede decir más que la tierra es un micro-átomo, una bolita flotando en el universo infinito, una bolita con una envoltura de moho.

H. G.: *¿Debe acaso la religión, a su parecer, volver a los mandatos y las prohibiciones? ¿Debe prometer a los buenos la felicidad en el paraíso y a los malos el infierno?*

M. H.: No. No puede hacer eso. Pero sí puede hacer a los hombres conscientes de que son seres finitos, de que deben sufrir y morir; pero también de que por encima del sufrimiento y la muerte está el anhelo de que la existencia terrena no sea absoluta, que no sea lo último. Tal vez pueda aclarar lo que entiendo por la función social de la religión, que en mi opinión está en trance de perderse, mediante algo que escribí hace muchos años: «En la idea de Dios se guardó largo tiempo la convicción de que existen otras medidas que las que manifiestan en su actividad la naturaleza y la sociedad. El reconocimiento de un ser transcendente recibe su fuerza más sólida del descontento sobre el destino terrenal. En la religión se han depositado los deseos, los anhelos y las quejas de innumerables generaciones. Pero en la medida en que en el cristianismo se hizo coincidir la providencia de Dios con el acontecer terreno cambió ese sentido de la religión. Ya en el catolicismo Dios era considerado de algún modo el creador del orden terrenal, pero el protestantismo atribuyó el curso del mundo directamente a la voluntad todopoderosa. Con ello, no solo se transfigura el gobierno terrenal de turno con el resplandor de la justicia divina, sino que a la vez se rebaja a ésta a las corruptas relaciones de la realidad. El cristianismo fue perdiendo la función cultural de dar expresión a ideales en la misma medida en que fue convirtiéndose en aliado del Estado»*.

H. G.: *Pero justamente esto es lo que rechazan los teólogos modernos. Las iglesias quieren asumir el papel de instancia crítica en la sociedad; al menos algunos teólogos desean que así lo hicieran. Los creyentes no deben ser ya falsamente consolados frente a las*

* «Gedanke zur Religion», en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* I, cit., p. 374.

malas condiciones terrenales mediante la promesa de un paraíso; las iglesias debe convertirse en portadoras de la revolución.

M. H.: Yo no quiero en modo alguno descalificar estos intentos, pero usted habla ahora de las iglesias y yo hablaba de religión. La religión no se puede secularizar si se quiere que no desaparezca. Es una vana esperanza pensar que las actuales discusiones en la iglesia vayan a conservar la religión con la vitalidad que tuvo en sus orígenes. Pues la buena voluntad, la solidaridad con la miseria y la búsqueda de un mundo mejor se han despojado ya de su manto religioso.

H. G.: *¿Queda, pues, para la religión solo el anhelo del infinito?*

M. H.: El anhelo de justicia consumada. Ésta no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante.

H. G.: *Decíamos antes que detrás de toda acción genuinamente humana se halla la teología, que toda moral se funda en la esperanza en Dios. ¿Puede bastar, sin embargo, este anhelo para hacer posible la acción moral? Pienso que debemos volver a nuestro tema central. En un artículo con motivo del 60 cumpleaños de Adorno dejó usted escrito: «Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios»*. ¿No significa esto que la acción moral debe poder remitirse a Dios?*

M. H.: No, porque nosotros no podemos remitirnos a Dios. No podemos afirmar que existe un Dios todopoderoso que continuamente nos muestra lo que está bien y lo que está mal.

Pero quiero insistir en el anhelo. Tal vez entienda usted por qué pongo tanto el acento sobre él si le hago referencia a un artículo que yo mismo escribí en 1933. En él traté de esbozar una visión del mundo, en la que apenas he tenido que cambiar nada hasta hoy: «La lucha de los grandes grupos de poder económicos que tiene lugar a nivel mundial se lleva a cabo al precio de la atrofia de buenas disposiciones humanas, con el recurso a la mentira en el interior y en el exterior y el desarrollo de un odio desmedido. La humanidad se ha hecho tan rica en el período burgués, dispone de medios naturales y humanos tan grandes, que podría existir unida en la consecución de objetivos dignos. La necesidad de encubrir este dato,

* «Teísmo - ateísmo», en este volumen, p. 85.

que se trasluce por doquier, origina una esfera de hipocresía que no solo se extiende a las relaciones internacionales, sino que penetra también hasta en las más privadas, una reducción de las aspiraciones culturales, incluida la ciencia, un embrutecimiento de la vida personal y pública, de tal modo que a la miseria material se suma la miseria espiritual. Nunca estuvo la pobreza de los hombres de tal forma en flagrante contradicción con su posible riqueza, nunca estuvieron todas las fuerzas más cruelmente encadenadas que en estas generaciones en que los niños mueren de hambre mientras las manos de los padres fabrican bombas. El mundo parece tender hacia una calamidad, o tal vez se halla ya en medio de ella, que en la historia conocida por nosotros solo puede compararse con el ocaso de la antigüedad. El sinsentido del destino individual, ya antes determinado por la falta de razón, por el carácter nuevamente natural del proceso de producción, se ha convertido en la fase actual en la característica más decisiva de la existencia. Todos están abandonados a la ciega casualidad»*. De ahí mi insistencia en el anhelo de justicia consumada.

H. G.: *Dijo usted antes que nosotros no podemos remitirnos a Dios, que solo podemos decir que somos seres finitos. Pero, ¿puede entenderse la finitud sin saber del Infinito?*

M. H.: Claro que podemos reconocer nuestra propia finitud sin *saber* algo del Infinito. ¿Acaso no experimentamos el sufrimiento y la muerte como marcas de una frontera, como signos de nuestra limitación? ¿No experimentamos cada día que hemos llegado a ser lo que somos a través de acontecimientos contra los que nada podemos hacer?

Le pongo un ejemplo: si un niño pequeño extiende sus brazos hacia su madre y la madre responde a este anhelo en el niño con un movimiento falso, indiferente y frío, este hecho puede marcar decisivamente el carácter del niño, su comportamiento posterior; se aterroriza y se encierra en sí mismo.

H. G.: *Volviendo una vez más a mi pregunta: ¿Cómo es posible la acción moral?*

M. H.: A Dios no nos podemos remitir. Solo podemos actuar con el sentimiento interior de que existe Dios. Pero no es ésta la

* «Materialismus und Moral», en *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* I, cit., p. 93. [«Materialismo y moral», en *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 137 s.]

única fuente de la moral. Yo puedo también hacer algo bueno por otro en la esperanza, consciente o inconsciente, de que mi acción positiva con respecto a él hace más bella mi existencia.

H. G.: *¿Quiere decir esto: yo espero que una instancia superior recompense mi acción positiva?*

M. H.: ¡No! Que de esta acción a favor del otro, de esta entrega al otro se derive algo positivo para mí depende de si el otro encuentra gozo en esta acción. Son sus reacciones positivas, su gozo sobre mi acción, lo que hace realmente más bella mi existencia. Piense usted en el amor y la amistad. Si el otro es feliz, también lo soy yo.

No tiene por tanto que ser necesariamente el pensamiento de Dios lo que determine mi acción frente a los otros hombres, lo que le confiera la cualidad que denominamos moral. Puede ser sencillamente el hecho de que mi vida, aun cuando deba sacrificarse por el otro, es embellecida por las reacciones de éste.

Cuando pienso hoy en mi propio matrimonio tengo que decir que muchos de sus rasgos más bellos radicaban en el hecho, como el que acabo de comentar, de que mi mujer no solo entregó su vida por mí, sino también en que ella se convirtió para mí en lo más supremo. Esta experiencia es también la razón por la que soy tan crítico cuando pienso en la, en sí necesaria, disolución del amor erótico en la actualidad.

H. G.: *Señor Horkheimer, usted ha intentado, para escándalo de no pocos de sus discípulos y amigos, justificar la encíclica del papa en la que éste prohíbe a los católicos el uso de medios artificiales de control de natalidad. El papa recurrió para ello a un mandato divino. ¿A qué se ha remitido usted en su justificación de la prohibición?*

M. H.: La teoría crítica —y yo he hablado como teórico crítico— tiene una doble tarea: ella quiere, por una parte, designar aquello que debe ser cambiado; pero, por otra, ella quiere también dar nombre a aquello que debe ser conservado. Tiene por eso la tarea de señalar el precio que debemos pagar por esta o esa medida, por este o ese progreso. No podemos pagar la píldora al precio de la muerte del amor erótico.

H. G.: *¿Por qué?*

M. H.: El amor hunde sus raíces en el anhelo, en el anhelo de la persona amada. Y no está libre de lo sexual. Cuanto más fuerte es el anhelo de unión con la persona amada, tanto más fuerte es el amor.

Si se elimina este tabú de lo sexual cae la barrera que produce constantemente el anhelo; a partir de ahí, el amor pierde su base.

H. G.: *¿Y piensa usted que eso sucede con la píldora?*

M. H.: Sí. La píldora convierte a Romeo y Julieta en una pieza de museo. Déjemelo decir de forma drástica: hoy Julieta diría a su querido Romeo que la dejara ir rápidamente a por la píldora y que enseguida volvería a él.

H. G.: *Pero, ¿acaso no es la píldora un progreso, por ejemplo, en el contexto del Tercer Mundo, de los países subdesarrollados de África, Asia y América Latina, en relación con la espada de Damocles de la superpoblación?*

M. H.: Eso no lo niego yo. Pero considero obligación mía hacer ver a los hombres que debemos pagar un precio por este progreso, y ese precio es la aceleración de la pérdida del anhelo y, a la larga, la muerte del amor.

H. G.: *Nuestra conversación gira de nuevo en torno al anhelo. Usted y Adorno han hablado del anhelo de lo totalmente Otro.*

M. H.: En los últimos días justamente he tratado de aclarar esto: para la metafísica rige la crítica, formulada con la mayor claridad por Kant, a todas las representaciones que pretenden designar a un Otro, a un Absoluto, que está en la base de todos los fenómenos y los supera. Lo positivo de tales ideas, sobre todo la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno, que afirmaron tanto la teología como también algunos ilustrados, no puede ser fundamentado —lógicamente hablando— con más rigor que el espíritu absoluto, la voluntad universal o la nada. Como quiera que se represente a un Incondicionado, positivo o negativo, que transcienda el mundo de los fenómenos, esa representación contradice la convicción de que toda la realidad conocida por el entendimiento lleva la marca de las funciones intelectuales del sujeto y debe por eso comprenderse ella misma como un momento cuestionable del fenómeno. Cuanto más avance el progreso, tanto más amenazados estarán no solo la fe, sino también el verdadero anhelo de una realidad mejor. De aquí que todo pensamiento y todo sentimiento que no sean puramente positivistas se convertirán cada vez más en un fenómeno de la infancia de la humanidad, que constituye un factor decisivo del pesimismo, consciente o inconsciente, de la actualidad.

H. G.: *Esto significa, pues, que el progreso también amenaza al anhelo.*

M. H.: Yo estoy cada día más convencido de que no se debería hablar tanto del anhelo cuanto del temor a que ese Dios no exista.

H. G.: *Señor Horkheimer, hoy se debate con fuerza la cuestión de si hay oculto en la teoría crítica un momento de teología. ¿Puede esta cuestión responderse afirmativamente?*

M. H.: La teoría crítica contiene, al menos, el pensamiento de lo teológico, de lo Otro. Ello no significa que se niegue el empeño por crear una sociedad mejor, más justa; solo implica el convencimiento de que incluso un ordenamiento justo, que, como he dicho repetidamente, se paga con la limitación de la libertad, no es lo último, sino solo el ordenamiento plausible de lo existente, entre otras cosas, la eliminación de la crueldad absurda.

Llama poderosamente la atención el hecho de que el ocaso de la religión transcurre casi sincrónicamente con el inicio de las revoluciones sociales, con el deseo de una mejor configuración de la vida. Creo que en la medida en que las ideas de la resurrección de los muertos, del juicio final y de la vida eterna sean negadas como afirmaciones dogmáticas se manifestará abiertamente el ansia de felicidad eterna de los hombres y entrará en contradicción con las negativas condiciones terrenales.

H. G.: *Karl Marx desarrolló a partir de aquí su teoría de la lucha de clases, de la dictadura del proletariado.*

M. H.: Marx estuvo, a mi modo de ver, más marcado por el mesianismo del judaísmo, mientras que para mí lo fundamental fue la convicción de que Dios no es representable, pero que este No-representable es el objeto de nuestro anhelo.

Yo he tenido por eso cierta dificultad sobre cómo debería valorar la fundación del Estado judío en Israel en lugar de en otro sitio. En la Biblia se dice que el mesías conducirá a Sión a los justos de todos los pueblos. Sigo pensando aún cómo debería el Estado de Israel, que yo defiendo, interpretar exactamente esta profecía. ¿Es Israel el Sión bíblico? Tal como están las cosas, la solución está, a mi modo de ver, en que, a pesar del Estado de Israel, continúa la persecución de los judíos, que ciertamente forma parte de esa profecía. Israel es hoy una nación acosada, como acosados fueron siempre los judíos. En ese sentido merece nuestro apoyo. Lo decisivo para mí es que Israel es asilo para muchos hombres. Con todo, no me

resulta fácil hacerlo coincidir hoy, sin más, con las profecías del Antiguo Testamento.

H. G.: *Señor Horkheimer, hemos intentado antes descubrir las huellas de la teología en su teoría crítica, la instancia para la acción moral. ¿No podría ser esta instancia la conciencia?*

M. H.: Ciertamente, la conciencia ha sido una instancia para la acción moral. Digo conscientemente «ha sido», porque me temo que hoy está cuestionada.

Freud enseña que la conciencia en el hombre se origina a través de la autoridad del padre. Conforme los hijos escuchan diariamente de su padre: «¡Sed aplicados, decid la verdad, haced lo que es justo!», estas máximas entran en su psique y finalmente perciben la voz del padre como suya propia.

En la pubertad, el niño opone al padre esas exigencias como suyas propias: «¿Dices tú siempre la verdad, eres tú siempre aplicado, haces tú siempre lo que es recto?». Y en muchos casos se llega al conflicto. Solo cuando el hijo ha superado la pubertad entiende que en este mundo no siempre se puede decir realmente la verdad, no siempre se puede hacer lo que corresponde inmediatamente a las exigencias morales. Entonces, ya es un adulto.

H. G.: *Pero, ¿dónde está el comienzo? ¿Por qué pudo decir el «primer» padre: «Di la verdad, haz lo que es justo»? ¿De dónde tomó él estas máximas?*

M. H.: Ciertamente, la religión jugó aquí un papel decisivo. Pero más importante aún es, sin embargo, el que esta formación de la conciencia está hoy amenazada. La autoridad del padre ha sido hoy sacudida por las numerosas transformaciones sociológicas, psicológicas y técnicas, en especial de la familia burguesa, entre las que hay que contar también la píldora. Y de ahí se derivan, pienso, graves consecuencias. ¿Juega la conciencia otro papel, ya que la autoridad del padre no es la misma que antes? ¿O tal vez no puede ya ni siquiera formarse? Éstas son cuestiones que hoy no se investigan. Y sin embargo pienso que, debido a que la familia no tiene hoy la misma significación que antes, nuestra vida social sufrirá cambios decisivos.

Una cosa parece clara en todo caso: el desmoronamiento del mito del padre, sin un sustituto de algún modo apropiado, cuestiona la existencia de la conciencia como fenómeno social. La madre que ejerce una profesión es algo completamente distinto a la madre

cuya misión en la vida era la educación de los hijos. La profesión cosifica sus pensamientos. Y a ello se añade, además, el que tiene los mismos derechos. Ella no irradia ya, salvo en algunas excepciones, del mismo modo el amor que antes. La madre conservaba antes su naturaleza como un todo y la irradiaba a través de su lenguaje, a través de sus gestos. Sus reacciones, conscientes e inconscientes —recuerde usted el ejemplo que puse antes—, jugaban un papel decisivo en la educación: tal vez marcaban al niño más decisivamente que las propias máximas.

H. G.: *¿Puede acaso hacerse rodar hacia atrás la rueda del desarrollo?*

M. H.: Yo parto del hecho de que no se puede volver atrás el proceso, a no ser a través de terribles catástrofes, como, por ejemplo, una guerra nuclear. Sí se puede, en cambio, conservar algo de lo que en él se pierde, poniendo de manifiesto también —y aquí aparece claro una vez más lo que entiendo por teoría crítica— la negatividad de dicho proceso.

Aquí, en Suiza, por ponerle otro ejemplo, se ha desencadenado una lucha permanente por la igualdad de derechos de la mujer. Pienso que Nietzsche tenía toda la razón cuando decía que la mujer perdería con la igualación de derechos lo más importante que ella posee: el pensamiento no cosificado, no meramente pragmático.

H. G.: *Pero, ¿no juega ahí la teoría crítica el trágico papel de don Quijote? Éste luchaba contra el desarrollo, contra lo que usted denomina lógica inmanente de la historia, sobre la que hablaremos enseguida. No tiene ni siquiera la oportunidad de vivir las posibles transformaciones que ha originado.*

M. H.: Esta pregunta puede responderse de mil formas: desde el punto de vista psicológico, filosófico o sociológico. Permítame que lo haga desde este último.

Yo trato de poner de manifiesto las consecuencias negativas de determinados desarrollos, sencillamente porque creo que el amor es mejor que el odio y que con ello tengo en cuenta postulados, aun cuando al hacerlo no pueda remitirme a Dios. Y creo que esto rige no solo para mí, sino para todos los hombres.

H. G.: *Esto significaría que también detrás de los revolucionarios del proletariado, detrás de Liebknecht y Rosa Luxemburg —por mencionar dos nombres—, que quisieron hacer algo por la sociedad,*

aun con la conciencia no de llegar a ver el triunfo de sus ideas, que también detrás de ellos, digo, se esconde lo teológico. Ellos lo hicieron por amor a los hombres.

M. H.: Lo hicieron por amor a los hombres. Y ahora volvamos sobre el punto en el que el judaísmo es tan interesante para mí: la identificación, no con *el* otro, sino con *los* otros. Yo estoy interesado en el destino de los otros, me siento miembro de la humanidad en la que sobreviviré. De este modo entregaron sus vida los mártires e ilustrados de todos los tiempos: para que vivieran los otros.

Es muy importante para mí señalar aquí de nuevo la conexión con la teoría crítica. La verdadera función social de la filosofía está en la crítica de lo existente. Ésta no consiste en un afán superficial de crítica de determinadas ideas y situaciones, como si el filósofo fuera un cómico estrafalario. Tampoco significa que el filósofo denuncia éste o aquel hecho aisladamente y recomienda remedios. El genuino objetivo de su crítica es impedir que los hombres se pierdan en aquellas ideas y comportamientos que les induce la sociedad en su actual configuración. Los hombres deben aprender a captar la relación entre su actividad individual y lo que se logra mediante ella, entre su existencia particular y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas que reconocen.

H. G.: *Pero, ¿no parece esto una ilusión a la vista de lo que usted denomina lógica inmanente de la historia, a la vista de su sombría imagen del futuro de un mundo administrado?*

M. H.: Ante todo: la lógica inmanente de la historia, tal como hoy la entiendo, conduce, efectivamente, al mundo administrado. La administración total del mundo se ha hecho, a mi parecer, inevitable debido al poder creciente de la técnica, al crecimiento de la población, a la imparable reestructuración de cada uno de los pueblos en grupos rápidamente organizados, a la competencia sin escrúpulos entre los bloques de poder. Con la ciencia y la técnica ha sometido el hombre bajo sí las inmensas fuerzas de la naturaleza. Si queremos que estas fuerzas —por ejemplo, la energía nuclear— no actúen de manera destructiva, deben ser puestas bajo la vigilancia de una administración central verdaderamente racional. Con la píldora, la industria farmacéutica moderna —por poner otro ejemplo— ha convertido a la fuerza reproductiva humana en una fuerza manipulable; un día necesitaremos también una administración de nacimientos.

Creo que entonces, en ese mundo administrado, los hombres no podrán desarrollar libremente sus fuerzas, sino que tendrán que

adaptarse a reglas racionales, y finalmente seguirán esas reglas de forma instintiva. Los hombres de ese mundo futuro actuarán automáticamente: pararán ante la luz roja, pasarán con luz verde. Los hombres obedecerán signos.

La individualidad jugará un papel cada vez menor. En el siglo XIX, en la era del liberalismo, aún importaba mucho el individuo, la personalidad. El individuo realizaba grandes empresas por propia responsabilidad; había personalidad en la historia. Pero ya hoy es relativamente fácil nombrar a un miembro de la dirección de una empresa o a un ministro, sustituirlo por otra figura.

H. G.: *¿Y qué quedará de la voluntad libre?*

M. H.: La podremos buscar en los hombres como la hallamos en las abejas y las hormigas, y en muchos otros seres de la tierra.

H. G.: *¿En el mundo administrado no habrá, pues, ninguna voluntad libre?*

M. H.: No puedo dar a esa pregunta una respuesta vinculante. Pero pienso que ya hoy se puede decir que la lógica inmanente del presente desarrollo histórico, si no es interrumpida por alguna catástrofe, apunta a una supresión de la voluntad libre.

H. G.: *Esto suena a clima de decadencia.*

M. H.: Quiero hacer una restricción a lo dicho. La civilización europea en el sentido del siglo XIX tiene ciertamente solo una pequeña posibilidad, tal vez incluso ninguna, de prolongarse en los próximos siglos. No obstante, el mundo administrado tendrá también una cara positiva: las necesidades materiales de los hombres podrán ser satisfechas.

H. G.: *A mí me parece, con todo, que su juicio sobre el mundo administrado es un juicio muy negativo, muy pesimista.*

M. H.: Me gustaría decir que no es solo pesimista. Tal vez también en el mundo administrado se puedan desarrollar fuerzas que den lugar a un progreso no meramente técnico. Ante todo, con relación a la justicia, a la abolición de los conflictos originados por la situación caótica del mundo; incluso, tal vez, a la conciencia de una solidaridad universal.

H. G.: *Pero, ¿es seguro que llegará el mundo administrado?*

M. H.: Permítame que lo exprese de este modo: el proceso del

desarrollo no puede ser invertido arbitrariamente en un determinado momento, pues la transformación total de todo ámbito del ser en un ámbito de medios conduce en último término a la liquidación del sujeto que debería servirse de ellos. A ese proceso no puede darse marcha atrás. Solo se puede intentar conservar algo de lo transmitido, poniendo de manifiesto también la negatividad de los cambios.

Justicia y libertad son conceptos dialécticos entre sí. A mayor justicia, menos libertad; a mayor libertad, menos justicia. Libertad, igualdad, fraternidad: he ahí un lema admirable. Pero si usted quiere conservar la igualdad, debe limitar la libertad, y si quiere dejar a los hombres la libertad, entonces no habrá igualdad. Antes hablábamos de liberalismo; ahora quiero añadir algo a lo dicho. Marx proyectó el desarrollo universal de la personalidad como objetivo en el futuro. Pero justamente este desarrollo es un producto de la época liberal, un producto que desaparece con el liberalismo. El tema de esta época es la autoconservación, cuando ya no hay ningún «sí mismo» que conservar.

H. G.: *Si el desarrollo de la sociedad está subordinado a una lógica que le es inmanente, si la necesidad de adaptación se hace cada vez más fuerte para el individuo, si el papel de la individualidad tiene cada vez menos relevancia, ¿para qué vale entonces una teoría de la sociedad?*

M. H.: A ello respondo ante todo con modestia: aún no vivimos en una sociedad completamente automatizada, nuestro mundo no es aún completamente administrado. Todavía podemos hacer muchas cosas, aun cuando éstas sean superadas un día.

H. G.: *Pero ¿no podemos ofrecer ninguna resistencia a lo que usted denomina lógica inmanente de la historia, del desarrollo histórico? ¿No podemos impedir que se llegue al mundo administrado?*

M. H.: No, no podemos. Pero tal vez podamos contribuir a evitar incidentes horrorosos en el proceso.

H. G.: *Señor Horkheimer, ¿no podría el sueño producido mediante medicamentos ser una salida para muchos hombres?*

M. H.: La administración total del mundo eliminará los estupefacientes en la medida en que puedan ser dañinos para la salud. Pero quizás introduzca en su lugar otros medios no perjudiciales, pues el mundo será absurdo.

H. G.: *Y ¿qué será de la teología, del anhelo del Absoluto, en el mundo totalmente administrado?*

M. H.: Es posible que se dé este anhelo también en el mundo administrado. Pues, incluso cuando todas las necesidades materiales estén cubiertas, queda la dura realidad de que el hombre debe morir, y tal vez tendrá especial conciencia de esa cruda realidad justamente porque sus necesidades materiales están satisfechas. Tal vez surja entonces la auténtica solidaridad entre los hombres de la que hablábamos antes; tal vez contribuya ella a aminorar los inconvenientes de la administración total.

H. G.: *Y, ¿por qué va a ser este mundo aburrido?*

M. H.: Se eliminará lo teológico. Y con ello desaparecerá del mundo lo que denominamos «sentido». Habrá una gran actividad, pero una actividad sin sentido, y por tanto aburrida. Y un día llegará a considerarse también la filosofía cosa de niños. Tal vez incluso en un futuro no muy lejano se dirá de lo que hemos estado hablando con toda seriedad en esta conversación, de la relación entre transcendente y relativo, que es ridículo. La filosofía seria, rigurosa, camina hacia su fin.

MUNDO ADMINISTRADO*
Conversación con Otmar Hersche (1970)
(Fragmento)

[...] *H.: Con relación a nuestro tema, ¿quiere usted tal vez decir, profesor Horkheimer, que todas estas transformaciones, que parecen necesarias, no se pueden alcanzar precisamente a través de un cambio revolucionario?*

M. H.: Ésa es mi firme convicción. Pienso que si hoy tuviéramos una revolución en Occidente, especialmente en las naciones donde reina la democracia, solo podría suceder lo peor, es decir, se consumaría con toda rapidez el proceso hacia la administración unitaria que es inmanente a la historia. No es absolutamente necesario que ese camino pase por el terror y la dictadura; más bien es posible que a lo largo de él podamos conservar e incluso ampliar —y ésa es, pienso, la tarea más importante de la teoría crítica de la sociedad— algo de la libertad que hemos asumido de la sociedad burguesa y que está en trance de desaparecer. Pienso que esto es al menos tan poco conformista como lo fue la teoría crítica en los años treinta.

A ello podemos añadir otro problema que también es muy importante para la teoría crítica: me refiero a la ordenación de la religión, de la teología, en un compartimento científico o sociológico. El retroceso de la religión es asumido sin más por los hombres en silencio. Ellos perciben la cruda contradicción entre religión y ciencia, que ya no puede ser conciliada mediante la representación de la fe, como en tiempos de la Reforma, ni mediante la tesis de

* Entrevista emitida el 7 y el 14 de mayo de 1969 en la Radio der deutschen und der rätoromanischen Schweiz y publicada como libro (Zürich, 1970). Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 363-384.

que las ideas religiosas están conservadas y superadas en la razón, como sostuvo la filosofía moderna. Más bien se hace realmente imposible para el hombre que piensa, especialmente para los jóvenes, conciliar los contenidos de la teología con las tesis de la ciencia. La teología puede ser una ciencia en la medida en que narra historias, pero no en cuanto afirma: «Dios está en el cielo» o «Dios ha creado el mundo» o «Cada uno de nosotros tiene un alma inmortal». Estas afirmaciones no pueden ya, a la vista de la expansión de la ciencia, sostenerse de ese modo. De ahí los enormes esfuerzos de los teólogos por lograr una nueva paz de alguna manera. También aquí es capaz la teoría crítica de intervenir y de invitar a la reflexión sobre este proceso. Nosotros no podemos aceptar hoy que en este pequeño grano de arena que representa la tierra en el universo, en un punto, por tanto, que es miles de millones de veces más pequeño incluso que la vía láctea a la que pertenece la tierra, no podemos creer, digo, que los seres vivos que deambulan como hormigas sobre este grano de arena tengan un alma inmortal y que por esa razón serán castigados o premiados tras la muerte por cada una de sus pequeñas acciones.

Y existe, además, otro punto importante. Me refiero a la tristeza, al duelo, porque la justicia de la que hablamos y aún hablan la religión y la teología en último término no se da. Y esto —que no exista esa justicia— puede y debe ser guardado y conservado en el duelo de cada uno de los seres verdaderamente humanos porque todo el horror que ha acontecido, y aún acontece, sobre la tierra no encuentra una compensación en lo que la teología denominó la eternidad. En realidad, esto lo tenía yo ya claro en los años treinta cuando escribí: «El cumplimiento de las posibilidades de la sociedad libre, de la sociedad buena, depende de las luchas históricas»*. En aquel momento, por tanto, yo creía aún en el triunfo de la revolución. Pero a continuación escribía: «Pero incluso una vez establecida la sociedad nueva, la felicidad de sus miembros no ofrecería ningún equivalente al sufrimiento de los que perecen en la sociedad actual». En este pesar por que la religión no tiene razón reside la forma en que ella puede ser, y debería ser, conservada. También en el reino de la libertad pesará sobre la humanidad la culpa que en la teología recibe el nombre de «pecado original». Por eso, la realiza-

* *Zeitschrift für Sozialforschung* VI (1937), p. 630. [«Apéndice» a «Teoría tradicional y teoría crítica», ahora en versión castellana en M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. de J. Muñoz, Paidós, Barcelona, 2000, p. 87.]

ción plena, el cumplimiento, como quiera que fuere, no traerá consigo la absoluta satisfacción que un día se guardó y expresó en la idea de religión. Y esto lo expresamos en el duelo, en la incapacidad de decir sí a cualquier realización, a cualquier cumplimiento, en la conciencia de que la culpa pesa sobre nosotros, sobre todos nosotros. Nosotros, que vivimos actualmente en los denominados países desarrollados, debemos asumir que gozamos permanentemente de la ventaja que se deriva del hecho de que los países del Tercer Mundo vivan en la miseria y de que no les llegue la ayuda que, si la genuina voluntad de los hombres estuviera dispuesta a ello, podría realmente auxiliarles. Esto es algo que en realidad no se puede mantener sin un pensamiento originariamente teológico. Me atrevo incluso a decir algo osado: sin una base teológica no se puede fundamentar la afirmación de que el amor es mejor que el odio. ¿Por qué iba a ser mejor? El ejercicio del odio reporta a veces más satisfacción que el del amor. Por eso es necesario reflexionar seriamente sobre las consecuencias que se siguen del proceso de liquidación de la religión.

H.: Profesor Horkheimer, si le he entendido bien, el duelo no es, pues, a su modo de ver, resignación, sino que contiene un elemento activo. ¿No es así?

M. H.: Sí, así es. El duelo del que hablo no significa resignación, sino la conciencia de aquellas categorías teológicas, más exactamente, la conciencia negativa de aquellas categorías teológicas que en otro tiempo se sostuvieron, sin más, afirmativamente. Esta conciencia conduce a la solidaridad entre los hombres que, a pesar de esta ausencia de certeza, quieren realizar el bien, a esa solidaridad que tanto necesitamos, dentro y fuera de nuestros países.

H.: Desde aquí podemos retornar al punto de partida de sus reflexiones. Usted hablaba sobre Marx, y cuando ahora escucho su discurso noto que su posición es justamente contraria a la de Marx, a la de su mesianismo, a la de su idea del final.

M. H.: No pienso yo así. Pues también Marx evitó exponer en detalle lo positivo, el bien, el reino de la libertad. En eso fue sumamente precavido y su obra es realmente crítica de esta sociedad; él sabe lo que está mal, pero no describe el bien. Si comparamos su obra con categorías como «mesianismo», con categorías por tanto que proceden en último término de la tradición teológica, yo diría que tanto la teoría marxiana como la teoría crítica tienen que ver,

más que con el mesianismo, con la prohibición bíblica: «No debes representar a Dios, no debes hacerte ninguna imagen de él». Pensemos también que, según la Biblia, la historia de la humanidad no comienza con un mandato, sino con una prohibición: con la prohibición de comer del árbol del conocimiento. Es decir, lo negativo es decisivo, y la infracción de esta prohibición conduce luego a la historia. En este sentido, estoy en gran medida de acuerdo con Marx. La diferencia se refiere esencialmente al concepto de revolución, pues yo pienso que nuestra posición al respecto debe ser distinta según sea la situación histórica. Puedo incluso imaginar que en el caso de la liberación de una dictadura fascista la esperanza de los hombres de los que hablo fuera de nuevo la revolución; pero sé, por otra parte, que la destrucción, hoy, de las instituciones democráticas por una revolución conduciría necesariamente a algo todavía peor, y pienso que en esto Marx no me contradiría [...].

LO QUE LLAMAMOS «SENTIDO» DESAPARECERÁ*

Conversación con Georg Wolf y Helmut Gumnior (1970)

(Fragmento)

W. y G.: *Señor Horkheimer, usted y su amigo Adorno fueron los fundadores de la teoría crítica, que durante años fue considerada como la filosofía de la juventud revolucionaria en Alemania. Últimamente se ha manifestado usted sobre algunas cuestiones de una forma que ha sido interpretada como conservadora. En el actual debate sobre la píldora ha defendido usted de algún modo al papa Pablo VI. Usted ha hablado de fascismo estalinista. Ha criticado la forma en que es hoy liberalizada la teología y ha denunciado el retroceso de la formación de la conciencia como consecuencia de la sacudida de la autoridad paterna. Sobre todos estos temas queremos conversar con usted en esta entrevista.*

M. H.: Estas cuestiones son muy serias. Ellas exigen una reflexión sumamente profunda. Con seguridad, en esta conversación solo podremos sugerir algunas respuestas.

W. y G.: *Sería estupendo si a lo largo de esta conversación apareciera claro dónde puede hallarse la conexión entre sus recientes manifestaciones, por ejemplo sobre el papa Pablo VI o la nueva teología, y la teoría crítica desarrollada por usted y por su amigo Adorno. Para muchos, la teoría crítica ha sido hasta ahora marxista y revolucionaria. Una prueba de ello creyeron muchos poderla ver en el hecho de que la mayoría de los líderes del movimiento de*

* Entrevista publicada en *Der Spiegel* el 5 de enero de 1970, pp. 79-84. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 345-357.

protesta de los estudiantes alemanes salieron del círculo de su Instituto en Fráncfort.

M. H.: La teoría crítica ha tenido siempre una doble tarea: designar lo que debe ser cambiado y conservar determinados momentos culturales. Por otra parte, ella debe describir el proceso del cambio al que está sometido nuestro mundo.

W. y G.: *¿De qué cambio se trata? ¿Es acaso parecido al usted vio surgir en Alemania al final de años veinte? Entonces usted presintió a Hitler. ¿Cómo ve usted hoy el futuro de Alemania?*

M. H.: Tengo que confesarles que hoy por hoy no tengo una determinada predicción para los próximos años. Probablemente la historia de Alemania transcurrirá según la lógica que es hoy inmanente al desarrollo de los Estados.

W. y G.: *¿Y qué dice esa lógica?*

M. H.: Que los Estados, por tanto también la República Alemana, serán totalmente administrados en el interior. No digo que serán administrados totalitariamente, es decir, con terror.

W. y G.: *¿Cómo se compagina esta perspectiva con la utopía de Karl Marx?*

M. H.: Marx pensó que la sociedad justa llegaría cuando se hubieran desarrollado plenamente los medios de producción. Entonces —es decir, cuando pudieran ser elaborados todos los productos necesarios para la satisfacción de las necesidades— ya no sería necesaria ninguna dominación, no habría ya clases dominantes y clases dominadas, bien fuera gracias a una revolución o por la fuerza de la necesidad inmanente.

W. y G.: *Pero, ¿cree usted que con ello se realizaría realmente la sociedad justa?*

M. H.: Ya no.

W. y G.: *¿Desde cuándo?*

M. H.: Al final de la Primera Guerra Mundial comencé a ocuparme de Marx porque tuve conciencia de que debía preocuparme de los problemas de la sociedad. Entonces me convertí en seguidor de Marx. Y ello se intensificó conforme nos fuimos aproximando al nacionalsocialismo. A mí se me hizo cada vez más evidente que solo existían dos posibilidades: o el dominio del nacionalsocialismo o la revolución. El marxismo me parecía la respuesta al dominio del

terror del totalitarismo de derechas. Pero durante la Segunda Guerra Mundial comencé ya a distanciarme de él.

W. y G.: *¿Por qué?*

M. H.: Porque comprobé que el nacionalsocialismo podía ser vencido también de otra forma —en todo caso, mediante la guerra—. El dominio de terror de Stalin era un símbolo de que también la revolución podía conducir al terror.

W. y G.: *¿Ve usted en el terror de Stalin la consecuencia necesaria del marxismo-leninismo?*

M. H.: Al menos la consecuencia de la situación histórica de aquel país. Rusia se saltó en el siglo XIX en gran medida el período del liberalismo. Ello trajo daños económicos, pues la sociedad rusa pudo tomar de Europa occidental las conquistas del liberalismo, la ciencia y la técnica, como productos ya elaborados. Lo que sin embargo no asumió realmente fueron los motivos que en Occidente subyacían a esas conquistas. Pienso en el deseo de libertad y de desarrollo del hombre, de la persona.

W. y G.: *¿Quiere usted decir que en Rusia la ciencia y la técnica no son producto de un movimiento espontáneo desde abajo?*

M. H.: Sí, y eso ha tenido consecuencias. Pienso que incluso hoy se tiene sociológicamente muy poco en cuenta que el desarrollo y la formación del hombre están en conexión con la concurrencia, por tanto con el elemento más importante de la economía liberal. A través de la competencia en el ámbito económico se fomentó y desarrolló también el espíritu.

W. y G.: *Esto es, en cierto modo, un alegato a favor del capitalismo.*

M. H.: Es cierto que aproximadamente en la primera mitad del siglo XIX, incluso hasta el siglo XX en muchos países, la situación del proletariado era espantosa; piénsese tan solo en el trabajo infantil. A pesar de ello, y aun teniendo presente toda dialéctica histórica, cuanto más lo pienso más importante me parece la función del liberalismo. La idea de que la ausencia de toda competencia en la sociedad contribuye al desarrollo del hombre libre me parece un error optimista.

W. y G.: *¿En qué medida un error?*

M. H.: Marx no pensó en que justicia y libertad son conceptos dialécticos: a más justicia, menos libertad; a más libertad, menos justicia. Libertad, igualdad, fraternidad, ¡maravilloso! Pero si usted quiere mantener la igualdad, entonces debe limitar la libertad, y si usted quiere dejar a los hombres en libertad, entonces deja de haber igualdad.

W. y G.: *Esto es muy pesimista.*

M. H.: Marx proyectó el desarrollo pleno de la personalidad como fin en el futuro. Pero justamente este desarrollo era una consecuencia de la época liberal que tiende a desaparecer con el liberalismo [...].

W. y G.: *Si la evolución de la sociedad sigue una lógica inmanente a ella, si la presión a la adaptación se hace cada vez más fuerte para el individuo, ¿para qué puede servir, en absoluto, una teoría de la sociedad?*

M. H.: Ante todo, yo diría, con modestia, que no vivimos aún en una sociedad totalmente automatizada. Individualmente podemos aún hacer cantidad de cosas, aunque más tarde sean igualmente superadas.

W. y G.: *¿Podemos oponernos a lo que usted denomina lógica inmanente de la evolución de la sociedad? Con otras palabras: ¿Podemos evitar la formación del mundo totalmente administrado?*

M. H.: No, pero tal vez sí ayudar a conservar algo de lo positivo y a evitar incidentes horrorosos.

W. y G.: *¿Como el dominio de Hitler y Stalin?*

M. H.: Sí, aunque también ahí debo ser escéptico. Si Hitler se hubiera limitado a asesinar a hombres en Alemania, ni uno solo de los grandes Estados hubiera actuado en su contra. Se habría tratado de los denominados asuntos internos del *Reich*. Los grandes Estados declararon la guerra a Hitler por cuestiones de poder. Y así es aún hoy. Actualmente, Occidente se comporta frente a los Estados del Este como en otro tiempo frente a Hitler. En el interior de sus países pueden esos Estados cometer los hechos más horrorosos sin que ello preocupe lo más mínimo...

W. y G.: *¿Aboga usted, pues, por una política moral?*

M. H.: Yo no considero correcto que haya que comportarse de la misma forma frente a Estados terroristas que frente a los otros.

W. y G.: *¿Guerra fría, por tanto?*
M. H.: No, ¡paz fría! [...]

W. y G.: *¿De dónde saben los pensadores lo que es bueno?*
M. H.: Yo he escrito que una política que no contenga en sí teología o metafísica, y por tanto, naturalmente, también moral, se reduce en último término a negocio*.

W. y G.: *¿Política buena, moral, no es, pues, posible, a su modo de ver, sin teología?*
M. H.: Al menos, no sin el pensamiento de un transcendente.

W. y G.: *¿Qué quiere usted decir con ello?*
M. H.: Ante todo quiero hablar de los críticos de la teología —me refiero a los positivistas— y dejar claro que de la posición de los positivistas no se puede derivar ninguna política moral. Científicamente considerado, y aun teniendo en cuenta las diferencias socio-funcionales, el odio no es peor que el amor. No hay una razón científica por la que yo no deba odiar si ello no me reporta ninguna desventaja en la sociedad. Todo lo que tiene que ver con moral remite lógicamente en último término a la teología, en todo caso no a razones seculares, aun cuando uno deba esforzarse en concebir con cautela la teología.

W. y G.: *¿Remite, por tanto, a Dios?*
M. H.: Yo sé, al menos —y en ello coincido con Kant y Schopenhauer—, que el mundo es fenómeno. Tal como lo conocemos, el mundo no es absoluto, sino producto ordenado de nuestras funciones intelectuales. En cualquier caso, no es lo último.

W. y G.: *¿Y qué es lo último?*
M. H.: La religión enseña que existe un Dios todopoderoso e infinitamente bueno: ¡un dogma difícilmente creíble a la vista del horror que desde milenios reina sobre la tierra!

W. y G.: *¿Y qué?*
M. H.: Yo diría que hay que renovar la teología. No existe una

* Cf. *supra* p. 97 y la nota del traductor en p. 168.

certeza de que exista un Dios todopoderoso. No lo podemos creer a la vista del horror de este mundo.

W. y G.: *¿Y qué queda, pues?*
M. H.: El anhelo.

W. y G.: *Anhelo, ¿de qué?*
M. H.: El anhelo de que no quede todo en la injusticia que atraviesa este mundo, que la injusticia no tenga la última palabra. Este anhelo forma parte del hombre que piensa verdaderamente.

W. y G.: *¿Una nueva religión, por tanto?*
M. H.: No, no podemos fundar una nueva religión. Que continúen existiendo las antiguas confesiones y que sigan actuando en el reconocimiento de que ellas expresan un anhelo y no un dogma.

W. y G.: *¿Es esto una liberalización de la religión como la que está en marcha hoy en día?*
M. H.: No, en absoluto. La moderna liberalización de la religión conduce, pienso, al final de la religión. Consciente o inconscientemente, cualquiera llega al convencimiento de que la liberalización de la teología se corresponde con la política en curso. Se hacen concesiones, se establecen compromisos, se pacta con la ciencia: ¡como si la ciencia pudiera decir algo más que la tierra es un microátomo, una esferita con una capa de moho flotando en el universo infinito!

W. y G.: *¿Y qué puede decir la religión sobre esta miseria de la vida, sobre la injusticia que la cubre?*
M. H.: Dar expresión al deseo de que esta injusticia —que alguien sea torturado sin culpa hasta la muerte y que el verdugo triunfe— no sea la última palabra. Y, sobre todo, actuar como corresponde a una teología fundada sobre ese anhelo.

W. y G.: *¿Cree usted que un anhelo semejante es suficiente para hacer posible una acción moral, sobre todo en un ámbito como el de la política? Hace seis años escribió usted en un artículo dedicado a su amigo Adorno: «Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios»*. Esto nos lleva a hacer la siguiente pregunta: si no exis-*

* «Teísmo - ateísmo», *supra*, p. 85.

tiera Dios, y por tanto si no existiera un sentido incondicional de la vida, ¿a qué podría entonces remitirse el moralista en la política?

M. H.: ¿Remitirnos a Dios? No, no lo podemos hacer. Al menos, esta es mi convicción. Nosotros no podemos afirmar que existe un Dios todopoderoso e infinitamente bueno. Pero usted tiene toda la razón: entonces tampoco podemos remitirnos a él. Solo podemos actuar con el impulso interior de que ojalá exista...

W. y G.: *¿De que ojalá exista un buen Dios?*

M. H.: Adorno y yo —hoy ya no recuerdo quién de los dos lo formuló por primera vez— no hemos hablado ya de Dios, sino del «anhelo de lo totalmente Otro».

W. y G.: *Esta cautela en el trato con el nombre de Dios es, como se ha señalado repetidamente, una herencia judía.*

M. H.: En efecto. Y además, de una forma que esa cautela se ha incorporado también a nuestra teoría de la sociedad que llamamos teoría crítica. «No debes hacerte ninguna imagen de Dios», se dice en la Biblia. No se puede representar lo que es el bien absoluto. El judío piadoso trata de evitar en lo posible la palabra «Dios»; no llega ni siquiera a escribirla y en su lugar pone un simple apóstrofo. Del mismo modo, la teoría crítica denomina al Absoluto, con gran cautela, «lo Otro». Lo que me mueve es la idea teológica aplicada a una teoría racional de la sociedad.

W. y G.: *¿Tal vez del mismo modo como se da en Marx o en Bloch?*

M. H.: Para ellos dos era determinante, a mi modo de ver, ante todo el mesianismo, mientras que para mí es la idea de que Dios no es representable.

W. y G.: *Pero Marx creía poder predecir la llegada, el comienzo del bien absoluto en la figura de la sociedad sin clases.*

M. H.: En todo caso, así ha sido interpretado. Por lo demás, se podría señalar que la solidaridad del proletariado en los denominados países desarrollados se refiere desde hace tiempo a una mejor configuración de la vida como el sentido real de la transformación radical de la sociedad. Marx era materialista.

W. y G.: *¿Se sigue de ahí la única solidaridad posible?*

M. H.: No. Más allá de ella podría darse una solidaridad que

forma parte necesariamente del hombre. Y ésta surge del hecho de que los hombres son seres finitos, que tienen que sufrir y morir.

W. y G.: *¿Y qué puede generar esta solidaridad de todos los hombres en la conciencia de su desamparo?*

M H.: Ante todo, lo que comparten: la precariedad del mundo en el sufrimiento y la muerte. Y además, el esfuerzo común por una existencia mejor.

W. y G.: *Al hablar de la relatividad del mundo, del desamparo del hombre, habla usted al mismo tiempo del Absoluto, por tanto de Dios. ¿No es esto una prueba de la existencia de Dios?*

M. H.: De ninguna manera. Esto no es ninguna prueba de la existencia de Dios. Es, diría yo, un postulado teológico.

W. y G.: *¿Cómo puedo yo saber que estoy desamparado si no hay Dios? ¿Cómo puedo criticar el mundo relativo si no sé nada del Absoluto?*

M. H.: El abandono solo es posible —y en ello lleva usted razón— sobre la base del pensamiento de Dios. Pero la certeza de Dios es imposible.

W. y G.: *Pero entonces, ¿cómo llega el bien a nuestro mundo abandonado?*

M. H.: Según la doctrina judía y cristiana, el bien viene de Dios solo de forma mediata. Él creó al hombre a su imagen, y el hombre tiene por ello una voluntad libre. Cuando hace el bien, lo hace por temor a Dios, lo mismo que hace el mal, que ciertamente no procede de Dios.

W. y G.: *Esta voluntad libre condujo, según la Biblia, al pecado original y a la expulsión del paraíso, en razón de la cual también se explica la esperanza del mesías que debe reconducir a la humanidad al paraíso o, como a veces se dice, a Sión.*

M. H.: Ya hablábamos antes de cómo para mí lo mesiánico es problemático. Decía que para mí, como enseña Kant, el Absoluto no puede ser representado. Con motivo de la fundación del Estado de Israel surgió el problema, si no me equivoco, de que en algún sitio se dice que el mesías conducirá a los justos de todos los pueblos a Sión. Yo pienso aún hoy sobre cómo se relaciona el Estado de Israel con esta profecía. ¿Es Israel la Sión bíblica?

W. y G.: *¿Y dónde ve usted la solución del problema?*

M. H.: Tal como están las cosas, me parece que la solución radica en que la persecución de los judíos —que pertenece ciertamente a la profecía— continúe a pesar de Israel. Israel es una nación acosada como acosados fueron siempre los judíos. No se puede estar en contra de la fundación del Estado de Israel porque demasiados hombres no sabrían entonces dónde refugiarse. Esto es, para mí, lo fundamental: Israel, asilo para muchos hombres. Con todo, no me parece fácil establecer su relación con las profecías del Antiguo Testamento.

W. y G.: *Por una parte, usted considera necesario el Estado de Israel como refugio para muchos judíos; pero, por otra, este Estado debe llevar a la realización de una utopía judía, de Sión, que, sin embargo, es no menos problemático de describir o representar que la imagen del ser supremo. También aquí surgen rápidamente paralelismos con su teoría crítica.*

M. H.: Ciertamente. Es verdad que según la teoría crítica el bien como tal, lo positivo absoluto, no puede ser representado. Por otra parte, nosotros —quiero decir, Adorno y yo— siempre hemos dicho que sí se puede designar lo que en los más diversos ámbitos debe ser cambiado, debe ser mejorado. Y yo mismo he subrayado repetidamente que la actitud correcta no consiste solo en el cambio, sino también en la conservación de determinados momentos culturales, más aun, que el verdadero conservador es más afín al verdadero revolucionario que al fascista, lo mismo que el verdadero revolucionario es más afín al verdadero conservador que el denominado hoy comunista.

W. y G.: *¿Puede darnos algún ejemplo de esos momentos dignos de ser conservados?*

M. H.: Ya dije antes que la teología, bien que en otra forma, merece ser conservada; que el liberalismo ha originado fuerzas positivas que deberían ser conservadas —también en un mundo administrado—. Y muchos otros momentos culturales se podrían mencionar.

W. y G.: *¿Por qué cree usted realmente que esta administración total del mundo es inevitable?*

M. H.: Con la ciencia y la técnica el hombre ha puesto bajo su dominio las inmensas fuerzas e la naturaleza. Si queremos que estas fuerzas —por ejemplo, la energía nuclear— no actúen destructiva-

mente, deben ser puestas bajo el control de una administración central verdaderamente racional. Las ciencias farmacéuticas —por poner otro ejemplo— han convertido en manipulable, a través de la píldora, a la fuerza reproductora del hombre. ¿No tendremos un día necesidad de una administración de nacimientos?

W. y G.: *¿Y dónde ve usted el peligro?*

M. H.: Sin duda alguna, no solo un peligro, sino también algo útil y necesario que no debe impedirse. Yo temo, sin embargo, que los hombres, una vez que exista el mundo administrado, no podrán desarrollar sus fuerzas, sino que habrán de adaptarse hasta tal punto a reglas racionalistas que terminarán al fin obedeciéndolas instintivamente. Los hombres de ese mundo futuro actuarán probablemente de forma automática: luz roja, parar; luz verde, pasar. ¡Obedecerán señales!

W. y G.: *¿Y dónde queda la voluntad libre?*

M. H.: Tal vez allí donde hay que buscarla entre las abejas y las hormigas, y en muchos otros seres de la tierra.

W. y G.: *¿En el mundo administrado no habrá, pues, voluntad libre?*

M. H.: No se puede dar a esta pregunta una respuesta vinculante. Pienso solo que la lógica inmanente de la actual evolución histórica, caso de no ser interrumpida por alguna catástrofe, apunta a esa liquidación.

W. y G.: *Antes hablaba usted de la píldora y hace un año, cuando el papa Pablo VI la prohibió en una encíclica, trató de hacer una cierta defensa de su postura. ¿Cómo llegó usted a ello? ¿Puede usted suponer en serio que este medio de regulación de la natalidad podrá ya alguna vez ser retirado del mundo?*

M. H.: Ése no era, como ustedes recordarán, mi pensamiento. Creo que debo dar un ejemplo de teoría crítica. Por eso me dije: no, ahora se trata de mostrar lo que debe sacrificarse en aras de este progreso: el verdadero amor. Naturalmente, entonces no pude decir, y tampoco ahora, lo que podemos hacer en contra de esa pérdida. Pero, ¿no es ya algo si tomamos conciencia de ella? La píldora posibilita el control de la natalidad. Bien. Pero también se debe decir que ella origina profundas y graves transformaciones en la sociedad.

W. y G.: *¿Qué cambios?*

M. H.: Toda la literatura del amor, con su motivo central del anhelo irrealizado, y tal vez irrealizable, de la otra persona, es hoy un resto para coleccionistas. *Romeo y Julieta*, una pieza de museo que no importa ya realmente a los progresistas.

W. y G.: *¿El mundo administrado es, pues, un mundo sin amor?*

M. H.: Debemos suponer que la píldora también transformará la familia, que no en último término descansa en la fidelidad sexual; más aun, que elementales estructuras éticas de nuestra sociedad serán puestas en entredicho.

W. y G.: *¿En qué sentido?*

M. H.: Un ejemplo: Freud enseñó que la conciencia del hombre surge a través de la autoridad del padre. Al escuchar los hijos decir diariamente a su padre: «¡Sed aplicados! ¡Decid la verdad! ¡Haced lo que es recto!», la máxima entra a formar parte del psiquismo y al fin perciben la voz del padre como suya propia. Más tarde, durante la pubertad, el hijo cuestiona al padre: «¿Dices tú siempre la verdad? ¿Haces tú siempre lo que es recto?». Hasta que el hijo comprende que en este mundo no siempre se puede decir la verdad y no siempre se puede hacer lo que se debe. Ése es un momento de madurez. Pero ahora la autoridad del padre ha sido sacudida por muchos cambios sociológicos, psicológicos y técnicos, entre los que se puede contar también a la píldora. ¿Qué consecuencias se siguen de ahí? ¿Juega la conciencia algún papel, dado que la autoridad del padre no es la misma que antes? ¿O tal vez no va a poder formarse en absoluto?

W. y G.: *¿Y si así fuera?*

M. H.: En cualquier caso parece claro que el derrumbe del mito del padre pone en cuestión la existencia de la conciencia como fenómeno social. La madre que ejerce una profesión se ha convertido también desde hace tiempo en algo diferente a la madre cuya tarea en la vida era esencialmente la educación de los hijos.

W. y G.: *¿Porque una parte de sus energías son absorbidas por la profesión?*

M. H.: No solo eso. La profesión reifica sus pensamientos, como sucede en el varón. Y a ello se añade aun otra cosa. Ella adquiere los

mismos derechos. Ella ya no irradia el amor como antes. La madre era hasta ahora la que conservaba su naturaleza, en sentido propio, a través de su lenguaje y a través de sus gestos. Sus reacciones, conscientes e inconscientes, jugaban un importante papel en la educación: ellas marcaban al niño tal vez de forma más decisiva que las propias máximas.

W. y G.: *¿Y quiere usted recuperar todo esto?*

M. H.: Evidentemente, no es posible dar marcha atrás a estos procesos. Pero se puede intentar conservar algo de lo transmitido poniendo de manifiesto los cambios también en su negatividad. Ésa es una importante tarea de la teoría crítica.

W. y G.: *Pero, ¿qué provecho se puede sacar de la conciencia de que elementos esenciales de la educación hasta hoy, por ejemplo, la forma materna de la expresión, del gesto, pierden en el futuro su función?*

M. H.: Un cierto provecho podría tal vez darse si la pérdida que tiene lugar en la educación fuera, al menos en parte, compensada mediante una nueva configuración de la escuela. Hay que transmitir a los jóvenes algo más que mero saber.

W. y G.: *¿Está usted pensando en algo que le pueda abrir una salida del mundo administrado?*

M. H.: Así podríamos decir.

W. y G.: *Muchos buscan hoy ya una salida en el sueño producido mediante fármacos.*

M. H.: La administración total del mundo eliminará los estupefacientes en la medida en que puedan ser dañinos a la salud. Tal vez introducirá medios inofensivos, puesto que el mundo será aburrido, y también el aburrimiento debe ser, por supuesto, eliminado.

W. y G.: *¿Y por qué tiene el futuro que ser aburrido?*

M. H.: Se suprimirá la teología. Y con ella desaparecerá del mundo lo que denominamos «sentido». Habrá, es verdad, gran actividad, pero realmente una actividad sin sentido. Un día se llegará a considerar a la filosofía una ocupación infantil de la humanidad. Se dirá, con el positivismo, que es pueril especular sobre las relaciones entre lo relativo y lo transcendente.

W. y G.: *Pero podría ser también que los hombres —una vez satisfechas plenamente sus necesidades materiales, incluidas la sexuales— se dedicaran a jugar.*

M. H.: Eso lo hacen también los animales. Puedo muy bien imaginar que ello se prolongue en los hombres.

W. y G.: *Profesor Horkheimer, gracias por esta conversación.*

EL MUNDO ADMINISTRADO NO CONOCE EL AMOR*
Conversación con Janko Musulin
(1970)

J. M.: *Profesor Horkheimer, la conversación que tuvo usted con la revista* Der Spiegel *a principios de este año, en esta misma casa —el Instituto de Investigación Social— que usted mandó construir, creo, en 1958, y en esta misma biblioteca, ha suscitado en marxistas ortodoxos y en estudiantes radicales una indignación que en su enojada impetuosidad deja revelar un sentimiento antirreligioso herido. ¿De dónde esta vehemencia? ¿Hay algo así como una superstición agnóstica?*

M. H.: Es una pregunta nada fácil de responder en el ámbito de la psicología. Yo creo que no existe una superstición agnóstica; para los marxistas, las representaciones religiosas son sueños infantiles, sueños infantiles de la humanidad, ideas de una fase superada; para ellos rige solo aquello que se deja verificar. Pero por muy claro que esto parezca, el apoyo en lo metafísico da, qué duda cabe, una cierta seguridad, una seguridad molesta que puede suscitar envidia, un sentimiento amasado inconscientemente que puede, a su vez, transformarse en agresividad. Tal vez algo de esto esté en juego en esa reacción. Aunque no quiero decir que con ello todo esté aclarado.

J. M.: *¿No se añade a ello que también al ateísmo, más exactamente, al materialismo dialéctico, le es inmanente algo revelado? Por ejemplo: ¿no es acaso también indemostrable la afirmación de que fuera de la materia no puede darse ninguna conciencia?*

* Conversación publicada en *Die Presse* (Wien), el 14/15 de febrero de 1970, p. 5. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 358-362.

M. H.: Lo negativo no necesita demostración. Cuando digo que ante mí no revolotean de esta o aquella manera muchos espíritus...

J. M.: *Entonces podría formularse al revés: que no se puede demostrar que exista una conciencia fuera de la materia... Pero fueron otras manifestaciones las que hirieron a sus críticos. En concreto, las que abordaban las consecuencias que comportaría la supresión de la teología.*

M. H.: Las consecuencias del positivismo, ciertamente. Yo hice referencia sobre todo a la pérdida del amor como fenómeno importante de la vida. El amor se orienta al Absoluto; él no tiene cabida en la vida organizada de forma puramente funcional, ni en el pensamiento instrumental. El amor termina allí donde toda motivación no racionalista es considerada una necedad. Desde el punto de vista estrictamente científico, no puede diferenciarse entre los sentimientos de odio y amor. Que el amor sea mejor que el odio, no puede fundamentarse sin recurso a la teología.

J. M.: *Pero, ¿puede uno realmente imaginar que un fenómeno como el amor, que desde hace milenios mueve a la humanidad, la trastorna y la hace feliz, que inspira a los artistas e influye en la literatura, pueda desaparecer en breve? ¿Puede imaginarse acaso, por poner un ejemplo, que Romeo y Julieta o, por poner otro, el* Doctor Zhivago *solo puedan ser leídos con ayuda de un comentario?*

M. H.: No es posible aún imaginarse muchas cosas de lo que ya se ha anunciado hace tiempo. El amor y la amistad descansan en la idea de la propia finitud. La soledad solo puede percibirla aquel que conoce el amor. Pues bien, este sentimiento desaparecerá. No olvidemos que el amor aprendido una y otra vez, aprendido y renovado a través de la imitación... El tono, los gestos, la mirada, el afecto ilimitado de la madre hacia el niño. Ahora las mujeres son requeridas y absorbidas por la profesión; todo lo que no es puramente funcional se considera estupidez y superstición; lo que se desarrolla no es el individuo sino el colectivo, como en el mundo animal: el hombre se desarrolla como especie.

J. M.: *Justamente en contra de nuestras expectativas: primero la cristalización, luego lo amorfo.*

M. H.: No del todo. ¡Pensemos en los hormigueros con sus muchas e inteligentes funciones, relacionadas entre sí!

J. M.: *Freud definió una vez la salud como la capacidad de trabajar y disfrutar.*

M. H.: ¡Muy instructivo y, naturalmente, puro positivismo!

J. M.: *¿Y el arte?*

M. H.: Se ocupó, hasta comienzos de siglo, de las emociones humanas. Allí donde aún permanece el artista, su creación es minusvalorada como «sentimental». El arte se hace pragmático o formal. Recuerdo conversaciones con modernos compositores que reprochaban a la vieja música eterna repetición; por eso se ha rebajado a lo abstracto.

J. M.: *¿Otro punto final, pues?*

M. H.: Yo caracterizaría a nuestro tiempo como fase de transición hacia la sociedad absolutamente racionalizada. Como usted sabe, yo he hecho referencia a la dialéctica de libertad y justicia; pues bien, en la sociedad absolutamente racionalizada y automatizada esta contradicción podría superarse puesto que los hombres querrán aquello a lo que son obligados, a lo que deben ser obligados.

J. M.: *Una forma mucho más elevada de adaptación y condicionamiento que la que nos es conocida. Pero ya contra ésta se dan síntomas de protesta... Pensemos en la revuelta de los jóvenes, en los* hippies *y vagabundos, en los disturbios entre los estudiantes.*

M. H.: ¿Y no es ello una revolución que exige, a fin de cuentas, aun más racionalismo? Con ello no debe excluirse que se llegue a la visión de un mundo completamente administrado y que se retroceda de espanto ante ella.

J. M.: *¿No aparecen amenazados en este mundo completamente racionalizado y administrado no solo el amor, sino también lo que llamamos, sin más, «el bien»? Recuerdo que un día me contó usted que, junto con Thomas Mann, confeccionó una estadística de los hombres que pudieron salvarse del Tercer* Reich *para ver quiénes les habían ayudado a ustedes bajo aquellas circunstancias peligrosas. Y la respuesta fue: sobre todo, católicos practicantes. Entonces se me planteó a mí por primera vez la pregunta por el bien en un mundo secularizado. Con todo, también en países en los que ya no se da una educación religiosa se puede hacer experiencia del bien en sí, del altruismo y la disponibilidad.*

M. H.: El hecho de que no exista una educación religiosa significa aún poco. Restos de tradición, educación de los padres, modelos... pueden darse por doquier: ¡Estamos solo al comienzo de lo nuevo! Los síntomas más importantes del cambio son más bien el debilitamiento de lo religioso, la autoridad paterna en trance de disolución y el derrumbe inicial de la familia.

J. M.: *Profesor Horkheimer, ¿no considera usted posible que los horrores de un mundo administrado que se cierne sobre nosotros puedan ser aminorados mediante el instrumento de una manipulación global? Pienso en una manipulación a base de estímulos y premios que dejara un amplio margen de decisiones privadas. A fin de cuentas, también tenemos —por poner un ejemplo de la economía política— libres funciones de mercado en estructuras económicas muy complejas.*

M. H.: Yo considero lo que usted sugiere teóricamente como posible; no puedo sin embargo creer en ello. A mí me parece que las consecuencias de una extinción del pensamiento no meramente funcional, del triunfo del intelecto sobre el espíritu, las consecuencias del carácter instrumental de las relaciones humanas son irreversibles.

J. M.: *A pesar de ello hablaba usted no hace mucho de una renovación de la teología.*

M. H.: Todo lo contrario. Yo he apuntado que la teología se agotará aun más. Yo dije que la teología establece compromisos, pacta con la ciencia, como si la ciencia pudiera decir algo más que que la tierra es un microátomo, una esferita con una capa de moho flotando en el universo infinito.

J. M.: *Yo no quise decir que usted hubiera dado como un hecho la renovación de la teología, pero a usted le parecía deseable, y la realización del espacio inmenso, lo que usted ha expresado en la imagen del microátomo recubierto de moho...*

M. H.: Eso reporta a los teólogos de por sí poco anhelo. No es fácil imaginarse que Dios se pueda ocupar de cada uno de estos diminutos seres sobre este minúsculo microátomo... Recordemos la interpretación del Diamat, que concibe la idea de Dios como ideología en cuya base pone la extrapolación de la experiencia personal como el mundo en su totalidad.

J. M.: *Con todo, también la autocomprensión de la ciencia se ha tornado otra. Si hasta principios de siglo se pudo sostener la idea de que la ciencia ha solucionado poco a poco todos los enigmas, del mismo modo que los geógrafos rellenarían todos los lugares en blanco, hoy nos hemos hecho conscientes de la situación humana en su limitación absoluta. ¿Dónde tiene aquí la teología realmente su lugar?*

M. H.: Quiero partir de Kant: este mundo es el orden de los hechos de conciencia; no es nada absoluto.

J. M.: *Pero, ¿existe, entonces, el Absoluto como tal? Adorno ha expresado esta pregunta en su afirmación: «Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios»*. ¿Termina, pues, el camino en un retorno al dogma?*

M. H.: La fe se originó de una forma primitiva de pensamiento: lo que funcionaba en lo pequeño era creado por la mano del hombre; de ahí se dedujo que también lo grande tuvo que ser creado. Hasta el Renacimiento, en muchos grupos humanos, incluso hasta los siglos XIX y XX, esa idea parecía tan evidente que se consideraba al ateo sencillamente como un trastornado. No es posible un retorno. Adorno y yo —ya no puedo ni siquiera decir quién de los dos ha empleado la expresión por vez primera— hablábamos del «anhelo de lo totalmente Otro». En la teoría crítica el Absoluto es denominado con cautela «lo Otro».

Usted hablaba del dogma. El paso por la ciencia convierte al dogma en anhelo. Yo he dicho en otro lugar: «¿Remitirnos a Dios? No podemos». No podemos afirmar que exista un Dios bueno y todopoderoso. No podemos decir cómo ha venido el bien al mundo. Nosotros podemos hacer solamente una cosa: en lugar del dogma de Dios suscitar el anhelo de que el horror no sea la última palabra.

* Está claro que la frase no es de Adorno, sino del propio Horkheimer, en su artículo dedicado a Adorno: «Teísmo - ateísmo», ya citado (p. 85) [*N. del T.*].

SOBRE EL FUTURO DE LA TEORÍA CRÍTICA*
Conversación con Claus Grossner (1971)
(Fragmento)

[...] C. G.: *A raíz de la carta de Oskar Negt a la revista* Der Spiegel *con motivo de su entrevista en la misma** *ha llegado a la opinión pública la controversia sobre la relación de la teología con la teoría crítica. ¿Cuál es su postura sobre esta relación?*

M. H.: Adorno y yo hemos reconocido a la teología un cierto derecho en la medida en que estábamos convencidos (y yo lo sigo estando aún hoy) de que nuestra representación del mundo es una representación histórica y socialmente condicionada, por tanto sumamente relativa. Por esta razón está plenamente justificado el anhelo de lo Otro, que no podemos designar y mucho menos representar en la teoría crítica.

C. G.: *Pero, ¿no es esto una descripción muy general que vendría a coincidir, por ejemplo, con la teoría crítica de Kant?*

M. H.: En gran parte, sí; solo que Kant llegó a decir muchas cosas sobre el inteligible: que Dios debe ser considerado como un postulado y que el imperativo categórico se da sin duda alguna en todo hombre, lo cual es, a nuestro modo de ver, erróneo. Nosotros no creemos que el imperativo categórico se dé en todo hombre y que a partir de él pueda ser postulada la afirmación de la existencia de Dios.

* Entrevista publicada en C. Grossner, *Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen*, Hamburg, 1971. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 419-439.

** «Lo que llamamos "sentido" desaparecerá», recogido en este volumen, pp. 189-201.

C. G.: *¿Cómo critica usted esta posición idealista de Kant?*

M. H.: La acción humana honesta se justifica por otros motivos. En este punto estamos mucho más cerca de Schopenhauer, que habla de identificación con el otro, de compasión, para lo cual parte del pensamiento teórico-epistemológico de que este mundo es fenómeno, apariencia, y que nosotros tenemos solo el anhelo inextinguible de un Otro, el anhelo de que todo el horror que sucede en este mundo, el destino inmerecido y terrible de muchos hombres no sea algo definitivo. Este anhelo brota necesariamente cuando se contempla la historia pasada.

C. G.: *Pero, ¿no es esta negación de una presencia del Absoluto en la historia, que se da tanto en su filosofía como en la teología, en principio solo una identidad formal? ¿En qué medida se da también una coincidencia de contenido?*

M. H.: ¿Quiere usted decir que la teoría crítica tiene una determinada representación de Dios?

C. G.: *No. Si yo le he entendido bien, usted dice que para la teoría crítica no es posible la constatación de un fenómeno cualquiera absoluto en la historia. Del mismo modo, tampoco es posible en la teología —como usted mismo argumenta a partir de la prohibición de las imágenes de Dios en el Antiguo Testamento— fijar un concepto de Dios.*

M. H.: Correcto.

C. G: *La pregunta, entonces, es si no se trata ahí de una identidad meramente formal. ¿O se da al mismo tiempo en el análisis de las condiciones de las que han surgido la identidad y la negación del Absoluto una coincidencia entre la teoría crítica y la teología? Con otras palabras: ¿Pueden establecerse entre su teoría y la teología relaciones que vayan más allá de la negación formal del Absoluto en la historia? Pues en la teología cristiana la postura no se queda en un distanciamiento negativo, crítico frente a la objetivación absoluta de Dios en la historia, sino que hay un número determinado de carismas que deben ser asumidos en la fe para crear las condiciones de lo que ya hoy es anticipado escatológicamente del reino de Dios. Y también en el judaísmo se da una serie de disposiciones —por ejemplo, la acción de Yahvé en la historia— que van ciertamente más allá de una «teología negativa».*

M. H.: Éstas son cuestiones muy sutiles. En lo que atañe al

judaísmo, pienso que prohíbe hacer afirmaciones positivas sobre Dios. Ahí veo una semejanza entre la teoría crítica y la teología. Creo que en algunos intérpretes de la teología cristiana esto se ve de otra manera, pues en ello se hacen afirmaciones concretas, por ejemplo sobre la Trinidad, que no se dan desde luego en el judaísmo. Cómo sea «lo Otro» (expresión, por cierto, que procede de Adorno), es algo que no podemos decir. Solo podemos decir que nosotros no queremos ni podemos creer que este mundo en que vivimos sea idéntico con el Absoluto.

C. G.: *Pero, ¿no se está intentando hoy precisamente en la teoría marxista analizar bajo qué condiciones los «humillados, ofendidos y oprimidos» (Bloch) han sido enajenados, en qué medida justamente el cristianismo ha jugado una función represiva en la historia? ¿Acaso no se trata solo de una analogía formal con la teoría del cristianismo, que ha argumentado contra el Absoluto en este mundo, pero que de hecho estableció precisamente esa identificación del más acá con el Absoluto: sea en el papa o en el pan de la eucaristía, en la carne que se come o en la sangre que se bebe? Justamente la iglesia cristiana, sobre todo la gran tradición del catolicismo, consiste en gran medida en una reificación del Absoluto, también en su propia autointerpretación (piénsese en la disputa sobre el significado real de la eucaristía).*

M. H.: Justamente en ello se distingue la teoría crítica de cualquier teología positiva. La teoría crítica se basa en la idea de que el Absoluto —es decir, Dios— no puede ser convertido en objeto. En lo que usted acaba de afirmar se ve claramente la divergencia de las instituciones teológicas con respecto a la teoría crítica.

C. G.: *¿Identificaría usted, con todo, la idea central de la teología con la teoría crítica?*

M. H.: Más, en cualquier caso, que con doctrinas que han disputado sobre detalles de la eucaristía. Hoy habría que introducir un cambio, y creo que Adorno pensaba lo mismo: la *afirmación* de la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno debería transformarse en el *anhelo* de la existencia de un ser todopoderoso e infinitamente bueno que se cuidará de que la injusticia cometida en la historia no permanezca a la larga como tal.

C. G.: *Pero la ficción de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno, ¿no conduce precisamente a cubrir las relaciones de dominio*

existentes con la bendición de un consuelo como «en un futuro lejano todo irá a mejor»?

M. H.: Solo cuando se habla afirmativamente sobre Dios, mientras que la teoría crítica —como también la Biblia en algunos pasajes— dice expresamente que es imposible determinar a Dios de forma positiva.

C. G.: *Pero entonces, ¿para qué es necesario el concepto de Dios si no podemos aproximarnos a él teóricamente? ¿No sucede hoy que este concepto es hipostasiado en su función en la vida política de forma tan positiva —como de hecho se hizo en la historia del cristianismo— que está conduciendo a una canonización de las relaciones injustas existentes?*

M. H.: Es difícil decirlo. No siempre los que ostentan ministerios son los que más se acercan a la idea de sus respectivas religiones. Diferente es el caso de los mártires, es decir, de aquellas personas que perecieron porque creyeron hacer un servicio a la humanidad al confesar a un Otro opuesto a la injusticia. La idea de justicia, la idea del bien, la idea del «no-ejercer-simplemente-la-fuerza», la negativa a perseguir a inocentes: todas éstas son ideas que se encuentran en una verdadera teología. Teología que no debe confundirse, sin más, con la historia de la Iglesia.

C. G.: *¿No se parece esta interpretación de la teología cristiana, que parte de los oprimidos y de los que rebelan, a la que hace E. Bloch?*

M. H.: No lo excluiría. Solo que el mesianismo místico de Bloch sostiene decididamente la esperanza de que un día todo irá bien sobre la tierra. A esa esperanza, ni Adorno ni yo fuimos nunca capaces de adherirnos...

C. G.: ... *¿a la utopía de una existencia liberada, que también está presente en Marx?*

M. H.: ... así es...

C. G.: ... *en la cual, según Marx, la historia presente es la prehistoria de la humanidad...*

M. H.: En eso no puedo estar de acuerdo, pues bien podría ser que lo existente es por principio lo peor frente a lo que podría ser, y ello porque el mundo en que vivimos no puede corresponder nunca a la idea de lo absolutamente justo.

C. G.: *Eso le diferencia a usted de la interpretación de la teología cristiana, que afirma ya hoy el comienzo escatológico del reino de Dios.*

M. H.: Ciertamente. Mi pensamiento está más cerca de Schopenhauer, que dice: mientras los hombres quieran satisfacer sus deseos, el mundo permanecerá esencialmente como ahora es. Personalmente voy un poco más allá y digo: se llegará finalmente a una especie de humanidad muy parecida a la especie animal. Y esta perspectiva da pie verdaderamente al anhelo de otro mundo. Pero cabe también perfectamente pensar que con la evolución de lo humano hacia algo cada vez más racional y pragmático desaparecerá incluso la idea de la posibilidad de ese Otro. Este temor pesimista pertenece al impulso más propio de nuestros escritos.

C. G.: *Señor Horkheimer, la acentuación de la teología constituye una tendencia de su filosofía tardía. ¿No podría ella significar una huida de la teoría crítica hacia una teología global? ¿Y no estaría ello en la tradición de la filosofía hegeliana, que pretende mediatizar los fenómenos singulares de la sociedad con la totalidad social —es decir, «totalitariamente»—, aun cuando no puede? ¿No coincide esta tradición hegeliana con la teoría crítica, que hoy se muestra tendencialmente cada vez menos capaz de llevar a cabo una mediación de los resultados de las ciencias particulares con la reflexión sobre la totalidad social? ¿No es acaso su huida hacia la teología tan solo un desarrollo necesario que intenta establecer una teoría global de la sociedad a partir de la teología, nexo que ya no es capaz de lograr con ayuda de las ciencias y de la reflexión científica?*

M. H.: No lo creo. Es perfectamente posible construir una teoría global de la sociedad sobre la base de una experiencia reflexiva. Justamente porque esta teoría global, cuando es expuesta sin resto alguno de transfiguración, no contiene nada de un ser divino, es por lo que no es explícita nuestra concepción teológica. No tenemos, pues, ningún tipo de confesión.

C. G.: *Pero entonces, ¿para qué es en absoluto necesaria la teología si ella consiste solo en una negación del Absoluto?*

M. H.: Ella consiste sobre todo en la negativa a hacer de esta realidad empírica algo absolutamente último.

C. G.: *Pero eso lo hace ya una teoría crítica bien entendida. ¿Para qué es, entonces, necesaria la teología?*

M. H.: La teología es necesaria. Mientras se mantiene la prohibición de absolutizar lo empírico, lo Otro, lo no meramente empírico, aparente o fenoménico, constituye un momento necesario de la teoría. Cuando hablamos del mundo debemos tener siempre en cuenta que no es el Absoluto.

C. G.: *Pero esto constituye una interpretación inmanente de la teología que nada tiene ya que ver con las denominadas verdades de la fe cristiana.*

M. H.: Muy poco, efectivamente. Pero al menos el pensamiento de un Otro distinto de este mundo.

ESPERAR LO MALO, Y NO OBSTANTE INTENTAR LO BUENO*

Conversación con Gerhard Rein (1972/²1976) (Fragmento)

[...] R.: *Un judaísmo que tiene su tiempo aún delante de sí: ¿no es esto lo que a usted le interesa del judaísmo?*

M. H.: Sí, así es. Usted está pensando —y en ello lleva toda la razón— en que para los judíos no es tanto la fe cuanto el anhelo, la esperanza en la llegada del mesías, lo que constituye un motivo para mantenerse en la fidelidad a los mandatos. Y es bien interesante pensar aquí sobre la diferencia entre el cristianismo y el judaísmo. Un gran historiador de la teología, Harnack, ha expuesto en algún lugar cómo se sintieron los mártires cristianos cuando tuvieron que soportar la muerte atroz, por ejemplo, en el coso romano. «Sus tormentos —escribe— pensaban que eran la puerta a la felicidad eterna». En cambio, en los mártires judíos —y ha habido ciertamente muchísimos mártires judíos a lo largo de dos milenios— juega más bien un papel decisivo el pensamiento: «Yo sobreviviré en mi pueblo, porque él vive exactamente igual que vivo yo, porque yo formo una unidad con él». Schopenhauer habló repetidamente de esta «unidad del individuo singular con el todo». Y si ellos se hubieran apartado del judaísmo y gracias a ello hubieran evitado el martirio —y hubo también momentos en que fue posible hacer tal cosa—, entonces es cuando habrían consumado realmente la ruptura que habría reducido a la nada su existencia: ya no hubieran sido judíos.

* Entrevista realizada en 1972 y publicada en G. Rein, *Dienstagsgespräche mit Zeitgenossen*, Stuutgart-Berlin, 1976, pp. 149-188. Recogida ahora en *Gesammelte Schriften* VII, cit., pp. 442-479.

R.: *Sus respuestas dejan traslucir que en su caso se puede hablar de un denominado «hogar feliz».*

M. H.: Yo he dicho siempre que el hombre viene al mundo como una caja de resonancia. Y esto es decisivo. En mi juventud tuve la oportunidad de experimentar lo que más tarde llegué a formular: que en la verdadera felicidad está contenido el duelo, que la verdadera felicidad no olvida lo negativo sobre esta tierra y lleva en sí implícito un momento del conocimiento de la caducidad. Felicidad y placer no son lo mismo. Y esto tuve yo oportunidad de experimentarlo en mi hogar, a través de mis padres y de las personas que lo frecuentaron. [...]

R.: *Usted ha sido considerado con frecuencia un científico marxista. ¿Cómo definiría usted hoy su postura frente a Marx?*

M. H.: [...] Marx pone —creo que con razón— como presupuesto de una sociedad justa una mejora de las condiciones de vida, un dominio cada vez más pleno de la naturaleza, de modo que todos nosotros podamos realizar nuestra vida sin que la necesidad de orden y obediencia sea un rasgo decisivo de la sociedad. En esa medida creo que cada vez habrá mayor justicia. Pero creo también que Marx se equivocó al pensar que la libertad implica el desarrollo del individuo. En la medida en que soy capaz de emitir un juicio —aunque tal vez yo también me equivoque—, en un mundo administrado muy racionalmente no será característico el individuo que se desarrolla plenamente, sino más bien el que sigue convencionalmente todas las órdenes y se atiene a todas la reglas.

Yo pienso que el período del espíritu ha sido en realidad el período de la infancia de la humanidad y que ésta se establecerá en el futuro como la especie más funcionalmente organizada [...] Todo esto tiene que ver con tendencias que me inclinan a decir que caminamos hacia un estado de la sociedad en la que el papel del individuo será esencialmente más reducido.

R.: *¿Habla usted por eso de pesimismo?*

M. H.: Sí, un poco por eso. Pero el motivo decisivo para el pesimismo no es realmente éste, pues por lo menos en una sociedad futura los hombres —dado justamente que irá en disminución la estructura diferenciada del individuo y todos tendrán por tanto lo suficiente— no tendrán que sufrir tanto. La marcha de la ciencia es lo que a mí *hoy* me inclina al pesimismo.

[...] La ciencia convierte no solo al individuo, sino en el fondo a

la humanidad entera, en algo pasajero; me gustaría decir, a la vista de las innumerables galaxias, que en una nada. Y de ahí se sigue que la vida hoy ya no está transida de un sentido, a no ser del sentido que consiste en construir aquella sociedad que, como he dicho, de algún modo es dudosa, a saber, el establecimiento real de la especie humana en la que el individuo singular ya no signifique nada. No debemos olvidar que el mundo era para muchos pensadores, ya para Platón, pero sobre todo para Kant y Schopenhauer, algo insignificante, apariencia, y que el sentido —el sentido de la vida— era transcendente [...]. El mundo de la apariencia es en realidad el orden establecido de los hechos de conciencia a la medida de los hombres, no la lisa verdad. Ese sentido que se halla más allá de este mundo —por tanto no en este mundo— fue expresado en la religión, pero en ella a través del dogma —en la religión europea— de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno. Con ello se dijo que el horror que atraviesa la historia hasta hoy [...] de alguna manera no puede ser la última palabra.

Tal fue la esperanza de todos. Y gracias a Kant fue después posible mantener esta esperanza cuando ya no se aceptaba incondicionalmente la religión, aunque él mismo prohibió ya sobrepasarse al reino del más allá, pues nuestros conceptos no nos permiten dar ese paso. Y a partir de ahí yo mismo he propuesto que debe mantenerse viva en el hombre la conciencia de la injusticia. Y esta conciencia de la injusticia procede —lo que hoy suele olvidarse con frecuencia— en último término de la teología, de la religión; pues allí se dice: «Ama a tu prójimo como a ti mismo», allí se establece la justicia como una exigencia. Al hombre como tal, independientemente de todo esto, le es, en principio, tan originaria la injusticia como la justicia. En la medida en que la justicia juega un papel, éste es mantenido a través de la función, socialmente necesaria, de la religión. ¡El pensamiento de la justicia! Ahora ya no tenemos un mandato, pero sí el anhelo de que no quede todo definitivamente en la injusticia. Y nosotros podemos explicar y fundamentar este anhelo diciendo: el mundo en que vivimos es el mundo de la apariencia, pero nosotros anhelamos que exista un Otro, aunque no lo podemos decir positivamente.

R.: *¿Y no describe usted lo que es «lo otro»?*

M. H.: No. Y ello justamente porque los conceptos con los que podríamos describirlo no son otra cosa que síntesis de nuestras percepciones.

R.: *Paul Tillich propuso una vez que no se empleara durante un tiempo la palabra «Dios». Cuando usted habla del anhelo de lo Otro, ¿no juega ahí un importante papel su herencia judía?*

M. H.: No quiero negar eso. Ciertamente juega un papel la herencia judía en la medida en que también en esa herencia existe una prohibición de representar a Dios. Pero eso no es en realidad solo herencia judía, pues también el gran Kant dijo —y él no era, ciertamente, judío—: el Absoluto, el Transcendente, el Inteligible no puede ser comprendido con conceptos humanos; está prohibido sobrepasarse al reino de lo inteligible [...]

R.: *Señor Horkheimer, se ha hablado mucho de que en su pensamiento se ha dado un giro desde la teoría crítica a un pensamiento más filosófico que se ocupa de la religión, de la teología y de lo transcendente. ¿Se ha dado o no este giro?*

M. H.: Un giro en el sentido de que me hubiera contradicho a mí mismo, no soy capaz de verlo, aun cuando —como en toda obra de todo hombre que piensa— también son posibles esos casos [...] La afirmación de que mi pensamiento habría cambiado es correcta solo en la medida en que mis respectivas intenciones, que proceden en último término de la misma convicción profunda, han cambiado según la situación y la realización de lo que era posible, pero no los pensamientos y los sentimientos originarios.

R.: *¿Lamentaría usted la pérdida de la religión?*

M. H.: Remito aquí ante todo a la historia [...] La religión está desde el Renacimiento, por tanto desde el comienzo del gran progreso de la ciencia, en oposición a ésta. Y muchos hombres tuvieron el sentimiento —a diferencia de tiempos anteriores en los que la religión era tan natural como lo científico— de la duda, que reprimieron, porque ahora no podían ya dar por supuesto como antes que este mundo era gobernado por un Dios todopoderoso y bueno, que este mundo es el centro y que fue creado por Dios. Todo esto lo pusieron en duda, aunque no fueran consciente de ello. Yo siempre he subrayado que la religión solo es pensable con la duda. Y la represión de la duda fue la que originó la agresión y todo el horror que se ha cometido en nombre de la religión.

Pienso por eso que debemos mantener que muchos conceptos, sentimientos y pensamientos importantes hunden sus raíces en lo teológico, pero que esto, por otra parte, no puede hoy ser aceptado ya como dogma.

R.: *¿Y qué queda entonces?*

M. H.: Queda el anhelo; no el anhelo del cielo, pero sí el anhelo de que este mundo horrible no sea lo verdadero, el anhelo de justicia, no el dogma de que existe un Dios que la lleva a cumplimiento. Y pienso que este anhelo, y todo lo cultural que se relaciona con él, es uno de los elementos que habría que conservar a lo largo del progreso para que no nos adaptemos solo a los hechos que configuran la marcha de la historia [...].

Mi pesimismo se entiende mejor si se asume con él el pensamiento que yo siempre he expresado [...], el lema: pesimista en la teoría, optimista en práctica; esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno. Lo cual vale también para la teoría crítica: expresar lo malo y tratar de cambiarlo en la praxis.

AFORISMOS

NOTAS 1949-1969*

La pregunta de la filosofía

«Si no hay Dios, no me es necesario tomarme nada en serio», dice el teólogo. La atrocidad que cometo, el sufrimiento que permito, continúan existiendo, tras el momento en que suceden, solo en la conciencia humana que recuerda, y se extinguen con ella. No tiene ya entonces sentido alguno decir que aún son verdaderos. Ya no existen, luego ya no son verdaderos: ambas cosas son lo mismo. A no ser que sean conservados... en Dios. ¿Puede reconocerse esto y llevar, no obstante, con seriedad una vida sin Dios? Esta es la pregunta de la filosofía.

Pragmatismo de las religiones

La insipidez de las religiones universales, incluso de las filosofías famosas, radica en que en todas partes, y velada o no tan veladamente, no solo funcionaron como medio de manipulación de los pueblos —esto ya se sabe—, sino que ya desde un principio fueron pensadas como andaderas. Donde menos se da esta visión es entre los pobres e ingenuos de los creyentes, y tal vez en Jesús de Nazaret. En el caso de Buda y Mahoma es ya distinto. En todo caso, al observador

* Contenidas ahora en *Gesammelte Schriften* VI, Frankfurt a. M., 1991, pp. 189-425.

imparcial le sorprende el profundo pragmatismo en el meollo de las religiones universales, la ausencia de ilusión que —más allá de todas las diferencias de leyendas y de aparato cúltico— hace de las grandes religiones figuras que se parecen entre sí hasta confundirse. En el fondo, todas son ya tan sintéticas, artificiales y manipuladoras como las sectas cursis al estilo de la *christian science*. Tal vez debiera concederse como elogio al presente el hecho de que hoy hasta los propios creyentes intuyen este funcionamiento, más aun, que incluso el creyente más honrado toma la religión de forma pragmática. No puede, en cualquier caso, evitarse la sospecha de que ya los mártires fueron a la muerte con el sentimiento de que sin la religión no sería posible conducir a los hombres. ¿Acaso eran, al fin, mártires... del progreso?

Anotación sobre la dialéctica

En la dialéctica, toda contrariedad se reduce, en definitiva, a una única contradicción fundamental, más aun, cada contradicción determinada en el proceso del desarrollo es una figura de la misma contradicción fundamental. Los problemas filosóficos ligados al concepto de dialéctica como totalidad, como la cuestión de la reconciliación dentro o más allá de la historia, o la de la relación entre historia y razón, lógica, naturaleza y espíritu, dialéctica abierta o cerrada, se reducen todos, en último término, a aquella contradicción fundamental y solo pueden entenderse desde ella. Es la contradicción entre verdad y consumación o plenitud. La cuestión de si el Absoluto coincide con el fin del anhelo de toda criatura, el Bien con la utopía, está tan profundamente indefinida y abierta que su determinación coincide con el despliegue del entero sistema. En la lógica hegeliana, esa cuestión está ya decidida de antemano... en el sentido de la cultura cristiana; el sistema hegeliano parte de la hipótesis de que la reconciliación está ya asegurada, que el ser es al mismo tiempo el bien, desde la perspectiva del concepto cristiano de Dios. E incluso en Marx, que niega ese concepto, el carácter teológico de la historia, la unidad de conocimiento teórico y su aplicación política —o mejor, la seguridad de la aplicabilidad— constituyen el *a priori* de su pensamiento. Nosotros, por el contrario, no pasamos con ese gesto de autoseguridad sobre la muerte de la criatura, tan insignificante para pensadores de tanto peso. La dialéctica no es para nosotros un juego de cuyo final estuviéramos

seguros. La dialéctica es algo serio. Si la contradicción no es reconciliada, sabemos que todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil. Con ello, es verdad, nos acercamos fatalmente al concepto de la denostada «tarea infinita». ¿Acaso no logró Hegel su consecuencia positiva solo al precio de aquella «hipótesis», de tal modo que al final el «postulado» sincero y la idea regulativa serían expresiones más adecuadas a nuestra situación que el concepto reconciliado consigo mismo?

Los negativos

Los espíritus negativos, que solo ven y dicen lo que es el horror, lo que no debe ser, que no se atreven a nombrar a Dios: ¿qué quieren realmente?... Que se realice el bien. Los positivos actúan en su nombre, afirman el mundo y a su creador. Ellos se unen entre sí, no están en contra de los bienes sagrados; los llevan en la boca. De esta forma unió Hitler a los alemanes, designando a los judíos como víctimas, y Nasser a los árabes, designando como víctima a Israel.

Teoría crítica

Siempre preguntan al momento qué se debe hacer, lo exigen de la filosofía como si ésta fuera una secta. Están en aprieto y quieren una indicación práctica. Pero la filosofía, aun cuando representa al mundo en conceptos, se asemeja al arte en que por necesidad interna —sin que medie una intención— sirve al mundo de espejo. Ella tiene, es verdad, una relación más estrecha con la praxis que el arte; no habla en imágenes, sino en sentido literal. Pero no es un imperativo. Los signos de admiración le son ajenos. Ella ha relevado a la teología, pero no ha encontrado un cielo nuevo al que pudiera ya apuntar, ni siquiera un cielo terrenal. Pero tampoco se lo puede quitar de la mente, y por eso se le pregunta continuamente por el camino que conduce hacia él. Como si su descubrimiento no fuera precisamente que el cielo hacia el que pudiera indicarse el camino no sería tal.

Amor inútil

Kant es ilustrado, de acuerdo, en ello, con todo positivismo. Todo amor transcendedor es ilusión. ¡Ay, de mí!

Duelo inútil

Hacer un servicio a los muertos, hacer algo no meramente pragmático, es un sinsentido estricto. Esto es lo que quiere decir la declaración kantiana de que todas la relaciones entre representaciones —toda «síntesis»— vienen del entendimiento cuyas categorías sirven solo para ordenar el material y solo dan lugar, por tanto, a «apariencias», a «fenómenos». Suponer que nuestros pensamientos pueden reportar algún efecto a los muertos, al más allá, es, según lo dicho, puro sinsentido, locura. Los muertos son estiércol.

Ser y ser

Para el filósofo ontológico fundamental, ser y ser son lo mismo. Pero no *es* lo mismo. Por eso es falsa esta filosofía. Antes prefiero seguir al dualismo de los teólogos, que la historia ha dejado ya atrás. Éste consiguió la justificación de la historia solo mediante la aplicación de conceptos artificiales. Mientras que en los ontólogos —hasta en aquellos que no lo pretenden, e incluso en los que rechazan expresamente toda toma de postura— la filosofía es, como tal, apología.

¿Qué es religión?

¿Qué es religión en el buen sentido? El inextinguible impulso, sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia. Donde la vida está, hasta en el más pequeño gesto, bajo este signo, allí hay religión. Y, ¿qué es religión en el mal sentido? Este mismo impulso pervertido en afirmación, en proclamación, y por tanto en transfiguración de la realidad a pesar de todos sus flagelos; es la vana mentira de que el mal, el sufrimiento, el horror tienen un sentido, bien gracias al futuro terreno, bien al futuro celestial. La mentira no necesita siquiera de la cruz; ella anida ya en el mismo concepto ontológico de

transcendencia. Cuando el impulso es auténtico no necesita de ninguna apología, ni admite justificación alguna.

Jesús

Jesús murió por los hombres, no pudo reservarse avaramente para sí y se hizo de todos los que sufren. Los padres de la Iglesia hicieron de ello una religión, es decir, una doctrina, que incluso para el malo era un consuelo. Desde entonces, el cristianismo tuvo tanto éxito en el mundo que el pensamiento de Jesús ya no tuvo nada que ver con la praxis, y menos aun con los que sufren. Quien lee el evangelio y no ve que Jesús murió *en contra* de sus actuales representantes, ése no sabe leer. Esta teología es el sarcasmo más increíble que jamás le haya sucedido a un pensamiento. La primitiva Iglesia aceptó finalmente, tras muchas luchas internas, a soldados dentro de ella; instrumentos de muerte de dos ejércitos enemigos no llegó aun a bendecirlos.

Las energías espirituales suscitadas por la inaudita acción de Jesús, que rompió el hielo de la antigüedad, las dirigió la religión que se remitía a esa acción de la mímesis al culto, de la acción a la adoración. De no haber sucedido esto, Jesús hubiera sido probablemente olvidado y sus seguidores se habrían diluido, habrían perecido en la oscuridad; en lugar de una organización exitosa, que no ha sido ciertamente pobre en resultados culturales, no quedaría nada: ni las buenas acciones e instituciones ni tampoco las malas del cristianismo estarían reseñadas en ningún libro de la historia, y Jesús habría tenido razón: su reino no sería de este mundo. ¡Quién se atreverá a decir qué es mejor!

La verdad de la religión

Alguien ha escrito sobre Tolstoi que se hizo piadoso cuando ya era demasiado viejo para gozar de la vida: religión como consuelo. Pero ahí hay mucho más encerrado de lo que es capaz de imaginar cualquier clérigo. No es que al necesitado se le abra la necesidad de la religión; más bien es la necesidad la que constituye su verdad, y ni siquiera solo la necesidad individual, sino la social. La historia de la religión desde el ocaso de la antigüedad está claramente estructurada: filogenéticamente, ella sigue a la ontogénesis de la concien-

cia religiosa de un niño de una casa pequeño burguesa. Al principio el mundo fue concebido en categorías religiosas, como querían los monjes y los padres; luego comenzó a surgir la duda con el crecimiento del saber, que entró en conflicto con aquellas categorías. Los dioses desaparecieron junto con el temor del que, según Lucrecio, habían nacido. Los habitantes de las ciudades tuvieron que ganarse la vida, la sola obediencia dejó de ser una guía segura para ellos; incluso tuvieron que preocuparse del mundo, y entre la regla fija de la existencia y la expectativa del más allá se introdujo el interés del aquí y ahora. Y lo mismo que el niño, cuando se hace adulto y libre, vuelve a educar a sus propios hijos, por conveniencia, en la religión, de la misma forma, después de todas la revoluciones, la burguesía sigue animando a la fe a las masas no emancipadas.

Si la necesidad constituye hoy la verdad de la religión, no por eso está en peor situación que la filosofía. También ésta ofrece consuelo, aunque no sea otro —una vez que sus intentos por reconciliar la religión y la ciencia o, al menos, por dejarla a un lado como indiscutible se han revelado inútiles— que el consuelo de que no existe consuelo alguno. Dondequiera que la razón ha intentado racionalizar la expresión de la esperanza como la de la desesperación, sea, con Kant, como postulado posible, sea, con Hegel, como negación que al fin debe tomar su fuerza del pensamiento de una verdad imposible ya de negar; dondequiera que se da a sí misma a conocer, por decirlo de algún modo, ya sea como medio, ya como fin —con lo uno está dado ya lo otro—; dondequiera que piensa reflexionar sobre sí misma y de este modo superar la reflexión; dondequiera que convierte la expresión en la verdad —y esto lo hace siempre que no se reduce a funcionar—: ahí se convierte en consuelo, como la religión. De ella necesita no solo la impotencia sexual que tenía en mente aquel crítico de Tolstoi: todos y cada uno de nosotros somos en realidad desde nuestra juventud, en muchos sentidos y en muchas ocasiones, impotentes y viejos. En los días felices, claro está, en la coyuntura positiva y en el pleno empleo pierde interés la filosofía mientras no funciona, como lo hace la ontología fundamental, como estimulante de futuras acciones grandiosas.

El verdadero malestar de la juventud intelectual radica en que ella está ya demasiado saciada de experiencia técnica como para ver en la filosofía algo más que una simpática ilusión, una especie de droga. Mejor que Tolstoi tiene la actual juventud conocimiento de su elevada edad. Pero este conocimiento, toda la reflexión sobre la imposibilidad y la superación de la filosofía, cae bajo el veredicto en

el que ella misma consiste. El escepticismo, declara su retórica, se niega a sí mismo. Él rige también para su propia negación, lo mismo que contra aquello a lo que ella quiere oponerse. Filosofía contra filosofía es impensable: ello afirmaría la verdad de la que ella misma dice que no existe. ¿Será entonces verdadero lo positivo? Puesto que el escepticismo se contradice, ¿tendrán razón la filosofía positiva, la religión, cualquier fe? Hay, sin embargo, otra alternativa: el silencio. Se diga lo que se diga no está dicho, pues el que tenía que escucharlo, el no finito, no lo escucha. Los hombres a los que hablamos son solo objetos que ponemos en movimiento, con palabras lo mismo que con los brazos, las armas y las máquinas. En la medida en que la filosofía no quiere ser solo instrucción que es confirmada, es decir, ciencia, se desentiende del que habla y del oyente y se pone a sí misma de forma absoluta. El lenguaje en sentido enfático, el lenguaje que quiere ser verdad, es silencio parloteador; nadie lo habla y a nadie habla él. Por eso, nada es verdad; ni siquiera es verdad que estamos en la noche, ni es verdad que no es verdad... y la extrapolación de la negación y el rechazo de la filosofía, es decir, el positivismo lógico, que hace de la necesidad virtud matemática, vive de la ilusión cuya negación es su único contenido.

Ilustración y religión

El concepto de Dios o de los dioses, decían los ilustrados de las naciones, sirvió como explicación de lo inexplicable, de la creación y de las relaciones en la naturaleza y de los destinos de los hombres en la sociedad. Cuanto más avanza el conocimiento de la naturaleza y cuanto más justa y transparente es la sociedad, hasta el punto de que ninguna diferencia y ningún sufrimiento socialmente condicionado precisan del dedo de Dios como explicación, tanto menos necesitan los hombres de la religión. Pero justamente entonces —así podríamos responder a los ilustrados—, justamente cuando la religión haya sido despojada de su función ideológica es cuando habrá que plantear inequívocamente la pregunta por su verdad. Pero —podrían a su vez replicar ellos—, ¿no necesitaremos entonces la religión, porque a pesar de todo tenemos que morir y porque la criatura, la no humana, sufre a causa de la naturaleza y, sobre todo, a causa de la humanidad inmisericorde? ¿No se necesita siempre de la religión, porque la tierra, aun cuando la sociedad estuviera en orden, seguirá siendo el horror?

El engaño de la felicidad

Dos personas mayores, dos jóvenes amigos, dos amantes o quienesquiera que con palabras y gestos se exaltan mutuamente y hacen la vida más bella en contra del oscuro fondo de la realidad, viven en un mundo ilusorio creado por ellos mismos. El lenguaje es verdadero o no verdadero. La expresión que eleva al otro con entusiasmo es un juicio, y si éste no designa un hecho bruto, es un juicio falso. Incluso la declaración «Tú eres bueno», «Tú eres la belleza misma», es ilusión, aun cuando el amante perciba esa belleza que se le escapa al indiferente, pues los ojos más clarividentes no son capaces de garantizar ese «eres», probar lo que se dice en el momento feliz y que significa más que un momento. La réplica de que la verdad es solo un momento que brilla como un fugaz resplandor y desaparece sin ser aniquilada, sin negarse a sí misma: ésa es, precisamente, la fe de los felices que es engañosa. Tan falaz como el grito de los torturados que acusa al mundo. Con su muerte se extingue también su verdad. La expresión es ilusión, porque no hay un Dios que la escuche. Tan solo mientras tiene poder de escuchar y percibir, mientras la realidad le da razón, tiene la resistencia contra la realidad la verdad que constituye su sustancia. En sí misma, esa resistencia está condenada a la impotencia; no hay un Absoluto que la acoja en sí y la guarde. El dolor y lo negativo permanecen abstractos, incluso en el mito hegeliano de la totalidad.

Arriba y abajo

Quien siempre estuvo abajo no puede ser generoso, no ha experimentado el mundo tal como se ve desde arriba. Quien siempre estuvo arriba puede conocerlo también desde abajo; más aun: la activa identificación con los pobres y perseguidos se ofrece a los no endurecidos. El hombre sabe del animal, éste solo sufre bajo aquél. La imposibilidad de invertir la relación que expresa literalmente la estructura del mundo, es al mismo tiempo la fórmula de la injusticia bajo la que se encuentra. Conocimiento, felicidad, generosidad son la dote de los que están arriba. Cuanto menos uso hagan de ella, tanto más se endurece la injusta distribución. La sospecha de esta conexión constituye el sentido legítimo del cristianismo. El hombre supremo es aquel que se abaja hasta lo más profundo y justamente así se convierte en el supremo que puede liberar a otros. Solo un

Dios es capaz de darse, de entregarse completamente. Así de injusto ha dispuesto él el mundo —y así de justo, pues bien poco puede quejarse quien no es capaz de ser generoso.

Falso retorno a la religión

La función social de la religión apareció a los ojos de la teoría crítica como la aplicación de la proyección de las relaciones terrenas al más allá con el objetivo del dominio. Hoy esa proyección se ha hecho ya transparente y pálida. Los cohetes espaciales no dejan intacto el reino de los bienaventurados. La aplicación, con todo, sigue dándose y funcionando por la ley de la pereza. Identificada como medio de control, es incorporada al pleno empleo y cumple además su servicio en la preparación del próximo intento de conjurar mediante la guerra el destino europeo y de llevarlo a cabo contra voluntad. Al quedar de este modo vacía la religión, se pone de manifiesto lo que un día estaba contenido en ella: el anhelo de lo Otro frente al cual el más acá aparecía como lo malo, negativo. Por mucho que la religión haya mantenido bajo control a la oposición a lo existente, que le es inmanente, tuvo al mismo tiempo que conservarla en sí hasta que esa oposición, en cuanto teísmo y ateísmo de la Ilustración, se despojó de la figura de la religión y ayudó a alumbrar una forma distinta de vida social.

La contradicción, condicionada por la naturaleza como el hambre y la sed, apuntaba más allá de la naturaleza, hacia un orden justo y verdadero. Y el hecho de que el mal orden existente suscitara esa contradicción con todo derecho y a la vez impidiera su cumplimiento, daba a la misma toda su fuerza productiva. Esta fuerza está paralizada en Occidente. Mientras que en el Este la presión del terror experimenta ya la intuición de la futura resistencia, que tras las migraciones de los pueblos y las catástrofes apunta a un estado social superior, aquí, en Occidente, se esfuma por completo la ilusión. El materialismo al que son obligados allí los hombres lleva en sí, a pesar de toda la fuerza que ejerce, a pesar de la terquedad con que se mantiene, el sello de lo provisional, que, como la Edad Media en Europa, bien puede durar mil años; aquí todos saben en el fondo que la idea ya solo puede retirarse completamente de su mundo. La estructura más sólida en la que la sociedad occidental busca refugio le viene impuesta por la concurrencia con el Este, y ella no es capaz de conservar en esa estructura su propio pensamiento, su propia

idea, la libertad y el derecho del individuo, sino que, más bien, lo traiciona en siempre nuevas dictaduras y en alianza con ellas. En lugar de llevar a cabo con plena conciencia la Ilustración, a la que había conducido y en la que se había superado la religión, en lugar de hacer avanzar hacia la justicia la engañosa libertad de la revolución, la sociedad occidental se ha resignado.

El retorno a la religión no significa que esta sociedad vuelve a creer en el cielo, sino más bien que le falta fe para una mejor organización de la tierra, que, en definitiva, no quiere otra cosa más que a sí misma. Transformarse en algo superior, más aun, quererse simplemente en un Otro: esa sustancia de la religión la ha perdido la sociedad al declarar a la religión en cuanto fortaleza como asunto suyo. Una fortaleza puede intercambiarse por otra, como ha sucedido con el cristianismo ario en Alemania y con el nacionalismo por doquier. Así, los racistas se han vuelto a transformar, tras la debacle, en cristianos religiosos sin necesidad de cambiar. El juego puede continuar hasta que el continente pase a otras manos.

Contra la lógica, la dialéctica y la común

El cristianismo y la cristiandad son dos cosas distintas: en ello tiene razón Kierkegaard; solo que él no toma nota de la dialéctica de su relación. Incluso en sus atrocidades la cristiandad está obligada a tomar el evangelio como pretexto, y el evangelio no se haría oír si los papas y los comerciantes no hubieran cerrado un pacto tan rentable para ambas partes, que hizo posible costear un ejército de propagandistas. Los predicadores forman parte de la cristiandad. Ellos están al servicio de los grupos más codiciosos de la historia universal y confiesan este veredicto en contra del nivel de vida convertido en fin de la existencia. Bendicen las armas, el rearme y la guerra, y predican a la vez que se debe responder al mal con el bien. Ellos son partidarios de la superpoblación y escriben la castidad en su bandera. La historia del cristianismo es el símbolo del destino que liga incluso a la doctrina más pura con el ejercicio del terror, con la alianza con el poder y la injusticia. Sin la decidida voluntad de pactar con el diablo, lo sublime no solo no hubiera desarrollado su fuerza histórico-universal, sino que ni siquiera habría podido ser recordado.

¿Se sigue de ahí que hay que afirmar la dialéctica, o más bien se desprende el sinsentido de la realidad, que produce el pensamiento al mismo tiempo que lo desacredita? ¿Puede mantenerse el pensa-

miento si se reconoce a sí mismo como abstracto y solo puede tenerse por verdadero en relación con el infame curso de la historia, de tal modo que aislado se vea necesariamente mofado como vanidad hueca, como pura proclamación? ¿Es la condición exterior a lo condicionado? ¿O no es el cristianismo más bien desmentido por la cristiandad, y no solo negado?

La muerte en cruz, así parece, no ha redimido al mundo, sino que ha puesto de manifiesto la inutilidad de la fe en la verdad. Esto es lo sublime, lo que queda después de despojarlo de la superstición. Es nada; el ser es el horror.

El final del cristianismo

Al contrario que las épocas egipcia, babilónica y greco-romana, la civilización que un día se denominó cristiana estableció el amor al otro como norma de acción. El otro tenía un sentido doble. Era el mismo amor infinito y al mismo tiempo, emanando de él, la amabilidad de la criatura. En conflicto con la resistencia interior que se generó con él y por encima de todas las concesiones a su contrario —y la historia de las concesiones es la historia de la teología—, en principio se ha confirmado como fuerza civilizatoria: tanto en la ciencia libre, opuesta a la Escolástica, como en las consignas políticas de la igualdad y la fraternidad. Más allá del propio ámbito, frente a los restos de la vieja civilización, de los continentes ajenos, se han manifestado tan solo, y de forma brutal, los impulsos negativos, contrarios al principio y no dominados por él. Los blancos fueron impulsados y llevados hacia los de color por la sed de mayor poder, por la perspectiva de mayor beneficio y dominio sobre el trabajo ajeno y las propias guerras. Por muy seria que haya sido la misión cristiana para sus propios portadores, donde no cumplía su función para el comercio, como en otro tiempo en Paraguay, esa misión fue paralizada. La subordinación del principio cristiano bajo su propio contrario, condicionado y permitido por él mismo, se torna ahora nociva para la civilización que lleva su nombre.

Es manifiesto que nombrar ese principio, hacer referencia a él, entregarse a él afirmativamente en este mundo, hacer uso de él, es, al mismo tiempo, negarlo. Que los cristianos hayan aparecido a los otros como dominadores, no es lo más grave de lo que hoy se venga: los propios dominadores no eran menos terribles. La duda bien fundada en el propio principio, la sospecha de que, reducido desde

hace tiempo en la propia sociedad a mera función, ya no experimenta más desarrollo, sustrae a los pueblos cristianos la conciencia de que su civilización podría determinar a las otras. La fuerza que confía en sí misma ha pasado hace ya tiempo a las naciones que convierten el nivel de vida, la satisfacción de las necesidades de todos, la materia, que según su credo debería posponerse para los pueblos cristianos, en lo primero y primordial según su credo.

En la medida en que los pueblos que se confesaban cristianos en lugar de realizar el cristianismo lo han traicionado, en esa misma medida han minado la confianza sin la cual es impensable la educación. Los otros imitan ahora su praxis; y no solo su praxis, también la teoría. Ellos proclaman la libertad y no hablan más que de soberanía. En realidad, son los astutos los que gobiernan. La civilización blanca pasa, en cuanto materialista, de los rusos a los chinos; los negros no han sido tocados por el cristianismo. Los desesperados intentos de la iglesia desembocan en la armada y en regímenes totalitarios; entre los negros son incluso los mahometanos superiores a ellos. Como última esperanza queda una última cruzada. Ella vendría a corroborar la traición.

Falsa importancia

Aquellos monjes que consideraban en nada la vida terrena, que dormían en sarcófagos para mantener presente a la muerte, como los judíos que en las grandes fiestas aparecían en la sinagoga envueltos en una mortaja, llevan razón en lo que atañe a la vida terrena. El que su concepto de eternidad, en la que esperan la recompensa, sea un locura de cara al pensamiento, no solo al científico sino al pensamiento no engañoso en cuanto tal, es algo que no cambia nada en la verdad de su convicción fundamental sobre la existencia. Tenían razón. La enorme importancia con la que hoy se toman en serio cosas de cada día, las grandes y las pequeñas, es un indicador del derrumbe de la civilización y está en la base del comercio entre las naciones, de la injusticia interior y exterior, de la absolutización del poder; más aun: se identifica con estos fenómenos. La verdad del cristianismo aparece, con su vaciamiento y su degeneración, como pura ideología. La desaparición de lo que en Europa se llamó cultura coincide con la absolutización del más acá que se desencadenó con la liquidación de la superstición del más allá. Para la mayoría de los cristianos comunes fue ya siempre así.

Estado de Israel

Durante siglos los judíos se han mantenido unidos en las persecuciones a causa de la justicia. Sus ritos, el matrimonio y la circuncisión, las normas sobre la comida y las fiestas, eran un momento de la cohesión, de la continuidad. Judaísmo no significaba un estado de poder, sino la esperanza en la justicia al fin del mundo. Los judíos eran un pueblo y a la vez su contrario, el reproche de todos los pueblos. Ahora, un Estado reclama el derecho a hablar en nombre del judaísmo, ser, incluso, el judaísmo. El pueblo judío en el que la injusticia de todos los pueblos se ha convertido en acusación, los individuos en cuyas palabras y gestos se reflejaba lo negativo de lo existente, se han hecho ahora, ellos mismos, positivos: nación entre naciones, soldados, *Führer, money-raisers* para sí mismos. Igual que un día hizo el cristianismo en la iglesia católica, solo que con menos éxito, debe ahora el judaísmo ver el fin en el Estado de Israel: ¡Hasta tal punto se ha resignado en el triunfo de su éxito temporal! Paga su supervivencia con el tributo a la ley del mundo tal como es. Aun cuando tiene el hebreo como lengua, es el hebreo del triunfo, no el de los profetas. Se ha asimilado al estado del mundo.

Quien se sepa libre de culpa, que tire la primera piedra. Solo que es una lástima: con esa renuncia desaparece del mundo justamente aquello que debería conservarse a través de él, exactamente igual que sucedió con el triunfo del cristianismo. El bien es bueno no en cuanto triunfa, sino en cuanto resiste al triunfo. ¡Ojalá la subordinación nacional bajo la ley de lo existente no tenga un final tan dramático como la de los individuos en la Europa de Hitler, Stalin, Franco y sus retrasados epígonos.

Sobre la educación

La diferencia entre buena y mala educación puede a veces abordarse de tal modo que allí donde se dan las condiciones decisivas para la buena, se asumen también algunos elementos secundarios. A lo decisivo que siempre debería darse pertenecen la acogida y la protección de los padres, el amor y la inteligencia de la madre, el pensamiento recto del padre, ligado a la tradición e independiente a la vez, las ideas con las que está comprometido. Por muy significativa que sea la constitución subjetiva del educador, la doctrina objetiva a la que él pertenece y que está en correlación con su constitu-

ción subjetiva determina, a través de sus más finos detalles que adquirió en su tiempo, en su grupo social, en su comprensión individual, la constitución espiritual del niño. Allí donde el credo supremo sea el patriotismo alemán crecerá un tipo de hombre distinto del que crece en la fe en la implantación de la justicia en el mundo como fin realmente anhelado; no solo porque el contenido es otro y marca un carácter distinto a cada palabra y a cada gesto. Las condiciones para una buena educación dependen de ello. Es importante aquello en lo que se cree, aquello que se profesa.

Los judíos en la diáspora hicieron profesión de la justicia, de Dios, el Justo, en cuanto Supremo, y sufrieron por ello persecución. Pero ahora, ante la injusticia, han tenido que huir a Israel, y allí han fundado un Estado. ¡Quién se atrevería a reprocharles lo que se sigue de la lógica inmanente del nacionalismo en todo el mundo, de la uniformización de los Estados en competencia entre sí! Lo mismo que un día tuvieron que hacerse ciudadanos del Estado para poder participar en el interior de una nación, así deben ahora convertirse en un Estado para poder existir dentro del mundo. Solo que ahora la patria Israel entra a ocupar el lugar de la justicia y el patriotismo particular, el lugar de la espera difusa de la humanidad. Un israelí podría enseñarme, en el mejor sentido de Hegel, que nuestros valientes soldados, *kibbuzin* y pioneros son la negación determinada del gueto, sin la cual aquella esperanza no sería más que palabrería abstracta y la espera del mesías, la mala infinitud. Lo que no puedo contradecir; pero tampoco puedo librarme del duelo, porque ha sido necesaria una repetición de la marcha hacia la tierra sagrada sin el amanecer del tiempo verdadero, como tampoco puedo superar el temor de que no se dé la tentación de la contradicción, como en el caso del ejemplo prusiano con el que Hegel hizo demostración de ella.

Schopenhauer como optimista

Schopenhauer era aún, en lo esencial, un optimista. Tampoco los optimistas oficiales, incluidos Leibniz y Hegel, llegaron a negar el sufrimiento del mundo, solo que a él añadieron el sueño tranquilizador de la metafísica dogmática. Solo Kant presentó el Bien supremo como mera esperanza. En la medida en que Schopenhauer hace valer la negación de la voluntad de vivir, por tanto el final del sufrimiento, en determinados casos como realidad metafísica, en la

medida en que, con otras palabras, pone algo así como un pecado original, a saber, la separación de una voluntad individual de la unicidad y, al revés, su retorno al uno, la reconciliación, sobre la base del conocimiento como quietismo al final del sistema, vuelve a caer en el dogmatismo optimista. En el fondo, él piensa que la avaricia y el aburrimiento son solo cosas de la voluntad individual, no de la voluntad en cuanto tal. Pero entonces, ¿qué significa que yo soy capaz de inferir desde mi esencia la cosa en sí? Es verdad que su metafísica positiva no identifica la redención con su propia doctrina ni se sirve de ella como argumento contra la realidad de la miseria, como hacen otros; pero la aplicación de estructuras categoriales, como mi y tu carácter inteligible, comienzo y fin, culpa y unidad, precisamente al más allá ante el que fracasan las categorías, es un sueño, aun cuando la interpretación del interior de todos los seres según la analogía de la experiencia del propio interior sea ciertamente un pensamiento lúcido. Ya Leibniz, con su concepto de los deseos, del *appétit*, que junto con la percepción determina a la mónada, e incluso Bergson, con el *élan vital* y la *évolution créatrice*, han vivido de ese pensamiento.

Donde más claramente se manifiesta el optimismo metafísico de Schopenhauer es en su asunción del mito de la transmigración de las almas, en el que se afirma no solo un diferente destino transcendente del alma individual, sino la posibilidad real de una salida redentora para algunas de ellas. Cesa la separación del Uno. Se necesita una fe vigorosa para considerar la categoría de la unidad menos ilusoria que la de la multiplicidad, la proyección del Uno soberano, más real que la de la aristocracia y la del liberalismo. Si la *individuatio* es resultado de la facultad subjetiva, entonces la unidad no es menos producto suyo que la multiplicidad, y solo depende de condiciones históricas cuál de las dos es preferentemente hipostasiada en cada caso y cuál se considera mera ilusión. Según la filosofía crítica, ambas son ilusión necesaria, y la fe en el final de la separación brota del interés práctico de la razón de los sujetos torturados que son incapaces de concebir que la redención del mal infinito sea... inconcebible.

Sea lo que fuere lo que un ser humano sueñe como final del sufrimiento, muerte y resurrección, lo que afirme de forma absoluta, el amor celeste o terrestre: todo ello no es más que un instante de falsa infinitud. La buena infinitud es... un discutible consuelo filosófico. De este modo tiene Schopenhauer finalmente razón contra sí mismo. El cuarto libro de su obra principal se revela como un desliz, un *lapsus*, que los otros tres son capaces de rebatir. Que la

experiencia de la quintaesencia del mundo se convierta en fuente de quietismo es un proceso psicológico, no metafísico. El sufrimiento es eterno.

Una debilidad de la teología

Los esfuerzos de Tillich y de tantos otros por salvar un resto de teología hablando del significado más profundo, del sentido, de los valores que están en la base del mundo de la experiencia, sobre todo de las acciones humanas, son reconocidos y alabados en las naciones avanzadas —no en Francia o Alemania— como intentos de glorificación de lo existente mediante el más allá, en un momento en que, en el fondo, es ya demasiado tarde para ello. Pero en ellos se encubre finalmente la debilidad de la teología. En la medida en que un Otro distinto de lo existente puede ser expresado, ese Otro aparece más bien en su verdadera negación. Nada hay fuera de lo existente, y éste es en cada nuevo momento también nada. Ninguna acción tiene otro sentido que el de su propia finalidad y su efecto, y ambos son una nada en la infinitud, como la tierra en el universo. El crimen y el martirio desaparecen, con el efímero recuerdo que aún los distingue, rápidamente en la nada, lo mismo que esa distinción, y todo. Verdadero es el miedo y el dolor que la memoria teme mientras ambos están ahí, y después será como si nada hubiera pasado.

Sueño liquidado

El sueño del mesías, del amanecer de la justicia sobre la tierra, que mantuvo a los judíos en la diáspora, se ha agotado. Ese sueño ha encontrado infinidad de mártires, ha causado infinitos sufrimientos y ha suscitado esperanza. Ahora, los perseguidos han marchado sin mesías hacia Sión, han establecido, como otros pueblos, su nación y su nacionalismo, y el judaísmo se ha convertido en mera religión. Los que quedaron en la diáspora pueden decidirse: bien a favor de Israel, de la disolución en la nación a la que el destino ha llevado a sus antepasados y a sí mismos, bien deben como judíos convertirse en provincianos, en sectarios románticos sin sustancia histórica. La diáspora es un mundo falso.

Los judíos son residuo. Su situación no es muy distinta de la del comunismo y el socialismo. Los socialdemócratas han pactado hace tiempo con la sociedad nacionalista y las jerarquías patrióticas de

los reinos comunistas superan en rigidez la forma de sociedad en cuyo lugar tenía que llegar, un día, el reino de la libertad. Quien se atiene a la teoría crítica puede decidirse por una de estas dos formas de nacionalismo, del denominado comunista o del socialdemócrata de la alianza con el dominio, o bien convertirse en provinciano, en sectario romántico. El reino de la libertad es un mundo falso. Los que se atienen a la teoría son residuos, como los fieles del Talmud y de la esperanza mesiánica.

Liquidaciones

Una vez que la ciencia y la técnica destruyeron la fe y la felicidad eterna, no ha quedado tampoco mucho de la felicidad terrena. Con el hambre y el trabajo se redujo también el amor. El poder acostarse juntos con mayor facilidad no le es más favorable que las Horn & Hardarts de la *gourmandise*. Las iglesias, sin embargo, tratan de acomodarse al mundo desencantado, son tolerantes con los que dudan, no insisten en la transcendencia, renuncian al cielo, transitado ahora por cohetes, y hacen de Dios un símbolo, de la esperanza un principio y del paraíso una leyenda. Lo que quieren conservar es el complemento a la legalidad, la contribución de la religión como ayuda en la vida social ordenada. Pero al hacerse visible el objetivo, la fe se desvanece y el Estado debe regular incluso el pensamiento, debe hacerse totalitario, dado que la religión ha quedado liquidada.

Yo echo de menos la superstición del más allá, porque la sociedad que puede sobrevivir sin ella se aleja, en cada paso que la acerca al paraíso sobre la tierra, del sueño que hace soportable esta tierra. En el goce en sentido enfático estaba aún presente el recuerdo del paraíso.

[*La Iglesia es la medida*]

La Iglesia, la católica y la protestante, ha compensado a través de los siglos los daños que el ejemplo de los profetas y del Nazareno podrían haber ocasionado a la sociedad. Usurpó su doctrina peligrosa y así libraron a los hombres de seguirla en sus vidas, de no adorar a ningún ídolo, de liberar a los prisioneros y amar a los hombres. Con la imagen del Crucificado como rebelde ha adornado las salas de juicio y las cámaras de tortura y ha bendecido la barbarie,

en la que no participar, con la que acabar, de la que huir y redimir había sido justamente el anhelo de aquéllos: de los profetas y del Nazareno.

La Iglesia es la medida mediante la que la humanidad trató de compensar la experiencia de la miseria incurable de su existencia: la miseria como medio de felicidad. El intento ha concluido, los actuales dirigentes de la iglesia reconocen la falsa contradicción, están dispuestos, en el fondo, a reconvertir la felicidad, incluso a Dios mismo, en símbolo. La sociedad que un día se dijo cristiana se ha hecho tan apática que la experiencia de los profetas ya no la mueve.

Religión y sociedad

En la Torá el Eterno se dirige al pueblo y al individuo singular con las mismas palabras. El precepto «Ama a tu prójimo, pues él es como tú» se dirige tanto al colectivo como el individuo. Más tarde, el cristianismo, al atribuir al hombre, a diferencia del animal, un alma inmortal elevó al individuo a esencia decisiva. A la actual cultura judeo-cristiana correspondería ahora la tarea de aunar ambas realidades, pueblo e individuo, sea quienes fueren y donde estuvieren, amar a los otros pueblos e individuos y configurar el mundo según ese precepto. En lugar de eso, la sociedad en vías de automación ordena a los individuos como sujetos autónomos y hace del colectivo, ante todo de la nación, un ídolo. El eterno y su precepto se diluyen.

Sobre la teoría crítica

La prohibición judía de representar a Dios y la kantiana de sobrepasarse a mundos inteligibles contienen al mismo tiempo el reconocimiento de aquello, del Absoluto justamente, cuya determinación es imposible. Lo mismo vale decir de la teoría crítica, en la medida en que declara que es posible designar lo malo, negativo, ante todo en la esfera de lo social, pero después también en la del individuo, en la de lo moral; pero que no es posible designar lo positivo. El concepto de lo negativo, sea lo relativo o el mal, contiene en sí lo positivo como su contrario. En la praxis, de la denuncia de una acción como mala se sigue al menos la dirección de la acción mejor. La insistencia en la distinción de la verdad de ambos juicios

descansa en muchos momentos, de los cuales uno de los más importantes está en la relación con la historia, con el tiempo como tal. Lo malo tiene vigencia esencialmente para el presente; lo bueno, por el contrario, debe verificarse como tal en cada caso. Anticipar la verificación sobrepasa la capacidad del que juzga, constituye la absolutización de una hipótesis (por no hablar de la imposibilidad metafísica de la que depende esa absolutización).

El análisis crítico de la sociedad designa la injusticia dominante; el intento de superarla ha conducido repetidamente a mayores injusticias. Torturar a un hombre hasta la muerte es un crimen; salvarlo en la medida de lo posible, una obligación humana. Si se define el bien como el intento de eliminar el mal, entonces sí se deja expresar. Eso es justamente lo que enseña la teoría crítica, mientras que lo contrario, querer definir el mal mediante el bien, sería —incluso en la moral— un imposible.

El error de Kant

Según la teoría transcendental de Kant, el mundo conocido por el hombre, en el que según su idea se desarrolla su propia vida y la de los demás, es el mundo de la apariencia, es decir, un producto ordenado de las funciones humanas intelectuales. Hasta ahí concuerda con Hume, por tanto, en último término, con el positivismo. Sin embargo, él pensó —y esto es decisivo para su filosofía— que superaba a Hume al considerar la apariencia como manifestación de lo verdadero, de lo inteligible, es decir, como un relativo que manifiesta al Absoluto. Pero Kant no pensó en que semejante afirmación es ella misma también solo representación que debe su existencia a las mismas categorías que la decisión en cuanto tal, con la única diferencia de que las afirmaciones empíricas cumplen funciones biológico-pragmáticas, mientras que las especulativas —y la relación de lo relativo con el Absoluto es ya especulativa— se revelan a una reflexión atenta como inadecuadas, irreales, como juego, divertimento dentro de la realidad. El propio Kant declaró que el pensamiento debe renunciar a sobrepasarse al reino de lo inteligible». Pero su filosofía ignora esa prohibición y deja de ser crítica siempre que —y dondequiera— pretende ir más allá de la mera apariencia, incluso donde quiere presentar la apariencia ya no dentro de los límites del mundo de la apariencia, dependiente por tanto de procesos antropológicos y en consecuencia pragmáticamente, sino en su

relación con un Algo diferente de la apariencia, transcendente, y por tanto metafísico. El anhelo de aquello que escapa a la razón instrumental de la ciencia no puede ser superado por la ciencia, aun cuando ésta se presente como metaciencia.

Diferencia entre teoría crítica e idea de fe

Mi idea de expresar, a la vista de las ciencias y de la situación actual en general, el concepto de un ser todopoderoso e infinitamente bueno ya no como dogma sino como anhelo que une a los hombres, de tal modo que los hechos atroces, la injusticia de la historia pasada, no sean el destino último, definitivo, de las víctimas, parece acercarse a la solución protestante del problema mediante el papel central de la idea de fe. La diferencia sustancial está en que a la fe se le pide asumir demasiadas representaciones difíciles de aceptar, como por ejemplo la Trinidad, que ella estaba afectada por una coacción apenas ya reconocible y que a pesar de todo volvió a convertirse en dogma. De ahí la tendencia a la agresión autointerpretada religiosamente.

A favor del inconformismo

El conocimiento de que la sociedad se encuentra en camino del liberalismo, caracterizado por la competencia entre empresarios singulares, a la competencia entre colectivos, sociedad anónima, agrupaciones y bloques comerciales y políticos, no tiene por qué llevar necesariamente al conformismo. El significado del individuo está en trance de extinción, y sin embargo él puede todavía intervenir críticamente, en la teoría y en la praxis, en semejante evolución, colaborando con métodos apropiados a la formación de colectivos disidentes, intempestivos, capaces de guardar al individuo en genuina solidaridad. El análisis crítico de los demagogos sería un elemento teórico y la unión de los hombres que los desenmascaren psicológica, sociológica y técnicamente, un elemento práctico del inconformismo en la actualidad.